– *Michel Vovelle*

– *LA MENTALIDAD REVOLUCIONARIA*

– *Crítica* *Las ideas*

MICHEL VOVELLE

LA MENTALIDAD REVOLUCIONARIA

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA

Título original:
LA MENTALITÉ RÉVOLUTIONNAIRE. Société et mentalités sous la Révolution française

Traducción castellana de RAFAEL SANTAMARÍA
Revisión de JUANA BIGNOZZI

Cubierta: Enric Satué
© 1985: Messidor/Éditions Sociales, París
© 1989 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S.A., Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-420-4
Depósito legal: B.33.527-1989
Impreso en España
1989.—HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

PRÓLOGO

Ante todo hay que especificar que este libro es un ensayo sobre un inmenso arsenal documental, que apenas empieza a ser descubierto. Su única ambición es la de acotar el terreno, indicando los caminos y las zonas susceptibles de ser explorados: al menos, tal como aparecen hoy día, pues este recorrido exploratorio no se plantea límites.

La historia de las mentalidades revolucionarias no debería reducirse a la de la vida cotidiana ni, tampoco, a la de las ideologías. Posee su campo propio, que es menester fijar y, más aún, ahondar: soy consciente de haber contribuido, en más de uno de los frentes que intento definir, a delimitar los datos sociales del problema, estableciendo los contornos de un grupo estructurado, o de una difusa nebulosa, más que a aclarar completamente los rasgos de las mentalidades. Lo reconozco sin rodeos, convencido de que la historia de las mentalidades debe acompañar a la historia social, y de que ambas se clarifican mutuamente. Pero evalúo también, después de este desbroce preparatorio, la amplitud de los caminos que hay que recorrer: en el análisis del discurso revolucionario, que aquí, en verdad, no ha podido ser tomado en cuenta, es donde se deberán hacer avances decisivos; y tal vez también habría que decir discursos, considerando, más allá de lo escrito, la imagen, la sinfonía o los gestos tal como se suceden en las escenografías de las fiestas o estallan en la violencia de las jornadas revolucionarias. Pero la prospección de estos campos supone una profundización conceptual; la originalidad del momento revolucionario consiste en ponernos frente a una secuencia de ruptura, en la que la ideología invade las mentalidades, las penetra y las subvierte. ¡Como si pudiera haber —se dirá— mentalidades al margen de la ideología! Pero, en el desarrollo de la pe-

lícula histórica, hay momentos en que todo se precipita, y en cierta forma, se explicita: esto es, precisamente, lo que hace tan apasionante el estudio de la Revolución, desde este punto de vista.

Si este ensayo —síntesis de evolución, que asume su fragilidad y sus límites— puede contribuir a despejar el camino, habrá logrado su objetivo.

JALONES PARA UNA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES DURANTE LA REVOLUCIÓN

Historia de un descubrimiento

Abordar el hecho revolucionario a través de la historia de las mentalidades puede parecer desacostumbrado; esta nueva historia que se ha ido desarrollando en Francia desde hace unos veinte años no hace más que empezar a descubrir la Revolución; y, a la inversa, la historia revolucionaria pudo mostrarse desconfiada respecto de estas nuevas lecturas.

Es un malentendido que comienza a disiparse: comprender el porqué tal vez suponga colocar en su verdadero lugar el problema general. Y, sin embargo, puede decirse, sin que sea paradójico, que toda una historia precientífica de la Revolución francesa se consideraba a sí misma, en el siglo pasado, una aproximación *avant la lettre* a las mentalidades. La historia romántica, personalizada por Michelet, se sentía hipnotizada por los dos actores de lo que se concebía como un drama colectivo, con sombras y luces: el héroe, por una parte, positivo o no, a menudo prometeico; la muchedumbre, por la otra, personaje colectivo exaltador e inquietante, una imagen auténtica o desnaturalizada de ese «pueblo» cuya irrupción se evocaba. Esta historia intuitiva, impresionista y vibrante no es ya la nuestra: lo que no quiere decir que no hubiera en Michelet *flashes* fulgurantes que ahondan en el núcleo de una problemática muy moderna, especialmente al recordar las «jornadas» revolucionarias, la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789, la vuelta de la familia real durante las «jornadas de octubre» del

mismo año, o la toma del palacio de las Tullerías el 10 de agosto de 1792. Imágenes en las que se concentra con exactitud el «clima» del momento. Nos equivocaríamos, aunque hoy día procedamos de otra manera, si consideráramos esta historia como completamente anticuada; y así, Jaurès, en su *Histoire socialiste*, que echaba las bases para una verdadera historia social de la Revolución, supo no olvidarse de Michelet.

En una visión simplificadora, lo que provocó un distanciamiento de estos enfoque fue tal vez el uso que hizo de ellos una determinada historia «positivista» de finales del siglo pasado. Taine es a la vez la continuidad y las antípodas de Michelet: en la lectura que realiza de la mentalidad revolucionaria a la luz deformante de las experiencias, para él traumatizantes, de la Comuna de París, falta en primer lugar la simpatía por el hecho revolucionario que, en cambio, se encuentra en Michelet. Pero, en cierto modo, al igual que él, actúa a través de intuiciones a veces profundas. Es célebre, con razón, la evocación que hace de la mentalidad y actitudes del campesino en vísperas de la Revolución; semejante, en su metáfora, al hombre que vadea un río: llega a un remolino, pierde pie, se siente ahogar y enloquece. La crisis de subsistencia o la carestía de cereales es el remolino del campesino francés, en los límites de la supervivencia.

Pero Taine aplica a los temas románticos una lectura nueva: si bien ve horrorosamente la problemática del héroe, sin duda porque no la encuentra muy de su gusto, la del vulgo le crispa. Al menos tan célebre como la imagen que acabamos de mencionar es el pasaje antológico en el que compara la muchedumbre revolucionaria con un borracho: primero se muestra alegre, eufórico y fraternal, y más tarde cede poco a poco a sus pulsiones violentas, irracionales y «sanguinarias». Tras la metáfora literaria se perfila un modelo explicativo —reducción antropomorfa de la muchedumbre a los comportamientos de un ser borracho o infantil—, posteriormente muy aprovechado: por el doctor Lebon, por ejemplo, autor de un célebre ensayo sobre las *Foules révolutionnaires* que, inspirado en Taine, sistematiza sus ideas y reduce los comportamientos a un cierto número de tropismos elementales. Esta lectura, que puede parecernos antediluviana, estuvo en vigor hasta hace muy poco tiempo. A principios de siglo, pesó sobre las reflexiones que se hacían respecto del problema de la violencia (Georges Sorel). Y se

vuelve a encontrar, apenas puesta al día, en un clásico, reeditado aún hoy, como es *Le Viol des foules par la propagande révolutionnaire,* de S. Tchakotine, que fue hasta época reciente —la guerra de Argelia— una de las biblias de los teóricos franceses de la guerra psicológica. Interesado por las masas a partir de las amebas, este discípulo de Pavlov les atribuye un juego de tropismos elementales (auditivos, visuales) listos para ser usados a discreción. Se comprende muy bien la comodidad de un modelo tan simple en una lectura conservadora: al eliminar la historia y la ideología, sólo queda la manipulación. Se comprende también por qué los historiadores, conscientes de que no sacaban provecho de allí, se opusieron a estos esquemas, aunque al mismo tiempo desconfiaban, tal vez excesivamente, de una historia de las mentalidades concebida como equívoca y mistificadora.

Este juicio es injusto en el caso de Georges Lefebvre, al que se puede considerar el verdadero fundador de un enfoque moderno de la historia de las mentalidades revolucionarias: en primer lugar, porque en un artículo que sigue siendo memorable, sobre las «Masas revolucionarias», tuvo la preocupación de devolver a la historia un campo que se le iba de las manos: reemplazó el mito de la multitud por un análisis objetivo que la presenta en su contexto, sus motivaciones y su sociología; debido a lo cual desemboca en una tipología matizada. Sobre todo, G. Lefebvre predicó con el ejemplo, sobre el terreno, como autor de un ensayo que sigue siendo, aún hoy día, de una sorprendente modernidad: en *La Grande Peur* descubrió unos acontecimientos hasta entonces incomprendidos, al reconstruir a través de una investigación casi policiaca los caminos de la propagación pánica del miedo, y más tarde, en una segunda fase, al proponer el estudio en un contexto explicativo que va del marco socioeconómico de la crisis, al mito del «salteador» o del «complot» en el clima emocional de la época. ¿Fue Georges Lefebvre un caso aislado en el contexto de los años 1920-1930, en que redactó *La Grande Peur*? No olvidemos que es entonces también cuando Albert Mathiez, ya historiador de los cultos revolucionarios antes de ser el defensor de Robespierre, descubrió el movimiento social en sus relaciones con la carestía de la vida durante la Revolución: a la luz, según dice, de la experiencia de las restricciones de la guerra de 1914-1918, a partir de un contexto socioeconómico, tiene lugar la identificación de un «clima» colectivo.

¿Por qué, a pesar de estas premisas, se tiene la sensación de un diálogo de sordos entre la historia jacobina y la historia de las mentalidades? Porque la historia de las mentalidades se ha construido hasta una fecha reciente, en la muy larga duración de las evoluciones pluriseculares, ya se tratase de la cultura como, *a fortiori*, de las actitudes inconscientes ante la vida o la muerte. Además, la tentación de minimizar el acontecimiento revolucionario por parte de muchos de los historiadores de la larga duración que se consideran de la escuela de *Annales*, condujo a subestimar el molesto «patetismo». Tomamos esta palabra de Fernand Braudel, que la emplea en un célebre artículo sobre «la larga duración» *(la longue durée)* (1958), y nos parece indiscutible que en su pertinaz ofensiva contra el acontecimiento según la antigua expresión de la historia «historizante», en lo sucesivo proscrita, los maestros fundadores de la escuela de *Annales* se sintieran tentados de apartar el molesto obstáculo de la Revolución, prototipo del epifenómeno, o de un accidente abusivamente sobrestimado en la memoria colectiva. Este exorcismo no podía ser favorable para tomar en cuenta la sensibilidad o la mentalidad revolucionaria, fruto del momento, y aparentemente efímera. En el contexto de una tradición cercana, François Furet y Denis Richet no le quitan importancia, a primera vista, en su ensayo sobre la Revolución francesa, al peso de las mentalidades y sensibilidades a las que a veces se refieren, pero que a menudo conciben como resistencias, inercias, la herencia de un pasado muy antiguo que resurge en las llamaradas del milenarismo popular del mismo modo que las actitudes más espontáneas —la violencia, el miedo— son eco de los viejos fantasmas surgidos de la noche de los tiempos.

Por el contrario, en la historia de tradición jacobina se puede observar una permanente reticencia, a pesar de la mayor importancia del análisis de la mentalidad del *sans-culotte* parisiense propuesta por Albert Soboul, o del detallado estudio de la sociología de las masas debido a Georges Rudé que se inscriben en la línea de la problemática heredada de Georges Lefebvre, si bien le proporcionan una nueva amplitud, testimonio de la renovación de la historiografía revolucionaria en la década que se inicia en 1960. Pero, por otra parte, esta reticencia se justifica cuando se ve en algunos ensayos muy recientes qué surgió del redescubrimiento de la mentalidad revolucionaria. Pensamos en Richard Cobb, a pesar de ser

especialista sagaz, en el que encontraremos pronto algunos análisis que trazan el arquetipo del militante jacobino, limitado, brutal, vocinglero y bebedor, preocupado por hacer carrera a través de la burocracia o del ejército revolucionario: personaje incongruente en su propia época, cuando el compromiso revolucionario se limita a una pequeña minoría, en un momento de desbandada donde cada cual piensa en su propia supervivencia. Si la historia de las mentalidades, aplicada al peligroso terreno revolucionario, volviera a ser un enfoque psicológico, atravesado, como parece, por los fantasmas de hoy día, alimentados con los de ayer, poco habríamos progresado desde Taine.

Este enfoque, al margen de sus méritos, no es representativo, afortunadamente, de la corriente actual en su conjunto, que explora el campo de las mentalidades revolucionarias, y no sólo desde que, inmediatamente después de 1968, nociones como las de fiesta, violencia y —por qué no— revolución, volvieron a ponerse de moda. En un nivel más profundo, tal vez exista en el movimiento de la historiografía una reacción en contra de los excesos de una historia del tiempo largo, que valora las largas zonas de inmovilidad y que hace de lo mental colectivo el lugar de esas «prisiones de larga duración» de las que hablaba F. Braudel: cosa que no es en absoluto falsa, sin duda, pero que vuelve a negar los poderes creadores del instante, la mutación brusca, en caliente, donde se mezclan el pasado, el futuro a veces, y siempre un presente intensamente vivido. Se aborda, pues, tanto la historia de las «resistencias» durante la Revolución (los dialectos provinciales o *patois*, las lenguas regionales), como las innovaciones explosivas, heredadas o no (la descristianización, la fiesta), en el marco de una historia que, al dejar de repartir buenas y malas notas, descubre por fin, en el momento de ruptura y de sacudida de la Revolución, un campo de experimentación privilegiado.

Nuevos campos, nuevas fuentes

Reemplazar la antigua psicología de las masas o de los individuos por el estudio de las mentalidades colectivas, más que cambiar de punto de vista, también supone cambiar de métodos. Tratar las actitudes colectivas en su aspecto masivo, o su anonimato, obli-

ga a salir del reducido marco de las fuentes tradicionales, y particularmente del informe o del relato, proyección de una versión oficial, para explorar tanto los silencios como las acciones de una sociedad en plena revolución.

Lo que en absoluto quiere decir que el papel de la fuente escrita, en un periodo que fue declamatorio y a menudo ya burocrático, al multiplicar encuestas e informes, haya perdido su importancia. Simplemente, se la lee de otra manera: el discurso revolucionario, el de las asambleas, el de las reuniones y fiestas, manuscrito o difundido a través de esa novedad llamada prensa de opinión, es tratado en su totalidad a través de los nuevos métodos de la lexicografía y del análisis semántico. Se llega así a dar vida y precisar los sueños con los que se alimentó una época (libertad, regeneración...) al igual que los valores que quiso promover o exorcisar (fanatismo, superstición). Además, se valoran otras fuentes escritas u orales escritas, menos «nobles» desde el punto de vista de las antiguas codificaciones: se investigará la expresión en la canción, el cartel, la «hoja volante». El anonimato de las actitudes secretas, que dejaron pocas huellas o ninguna, se desvela en los cálculos de la demografía histórica. A través del estado civil o de las denominaciones revolucionarias (año II y año IV) se podrá medir el peso de los nuevos gestos y comportamientos: una creciente mezcla de las poblaciones, la llamarada del divorcio inmediatamente después de su puesta en vigor, un giro, a veces decisivo, en el progreso de la contracepción, el levantamiento de las antiguas prohibiciones (respecto de los tiempos litúrgicos) o, por el contrario, su obstinada resistencia... Se teje así una historia de los silencios, a partir de las fuentes anónimas y masivas. Los cálculos de la demografía histórica encuentran eco en los de la sociología política; analizar la composición de las masas a partir de sus participantes, trazar, a partir de los registros de presencia, el arquetipo del *sans-culotte* marsellés en los diferentes periodos, como yo lo hago, es asociar la historia social cuantitativa con la de las mentalidades de la que es, después de todo, la prolongación.

En estos nuevos enfoques escritos, algunas orientaciones se valoran como más especialmente aptas para dar cuenta de la instantaneidad revolucionaria. Este es el caso respecto de todo lo que, de cerca o de lejos, puede clasificarse en la rúbrica de la mirada «represiva». Podrá objetarse que estas fuentes han sido cada vez

más conocidas y valoradas también en otras épocas: pero la revolución es un combate, una lucha que les da un valor excepcional. La mirada represiva puede ser anónima o velada: es el caso de la encuesta que, en los orígenes de la etnografía histórica, el Antiguo Régimen, a punto de acabar, ya había descubierto. La Revolución, en los límites de su tiempo, sabe aplicarla a las urgencias que ella misma se marca: por ejemplo, esa investigación sobre los dialectos provinciales, llevada a cabo por iniciativa del abbé Grégorie, y que desvela la diversidad lingüística de la Francia revolucionaria. La represión es más directamente aún el punto de vista policiaco: los informes de los confidentes de la Convención o del Directorio eran conocidos por la historiografía tradicional... pero uno de los grandes méritos de Richard Cobb fue el haber valorizado esta fuente. A partir de los procedimientos de la encuesta, de los interrogatorios y de las fichas de los acusados, se desvela toda una red de comportamientos y actitudes, desde los bajos fondos de la sociedad urbana —en París o en Lyon— a la sociedad marginal de los vagabundos de la llanura de la Beauce. Antes que él, yo había enumerado, a partir de los documentos de los procesos y de los asientos de encarcelamientos de las prisiones, algunos elementos de este mundo de la delincuencia y de la criminalidad en la época del Directorio: pero, de hecho, todos los que, desde hace veinticinco años, han intentado reconstruir el movimiento popular han explotado también los legajos de policía y de justicia de los militantes, raramente recompensados (los vencedores de la Bastilla en 1789 o de las Tullerías en 1792), mucho más a menudo perseguidos. Ya sea que tratase de los *sans-culottes* parisienses estudiados por Albert Soboul, o de los participantes en las jornadas revolucionarias de los que Georges Rudé ha analizado no sólo su perfil sociológico, sino sus motivaciones o ideología, a partir del discurso explicitado. Fuentes policiacas, fuentes represivas: si no se entra en el juego hasta el punto de dejarse embaucar, son preciosos elementos para el estudio de la sensibilidad revolucionaria.

No se iría más allá, si sólo se percibiera una parte de lo que puede atravesar el muro del silencio de los que no han escrito. Si bien es cierto que la historia de las mentalidades, tal como se la practica hoy día, requiere el apoyo de toda una batería de fuentes, entre las que lo escrito no tiene un lugar agobiante, el episodio revolucionario, por la abundancia de nuevas formas de expresión a

las que da lugar, acentúa esta característica. La Revolución es también la Revolución de la imagen, la carta con la que se juega, el plato o la loza decorada, soporte y expresión de una nueva sensibilidad y de un mensaje a la vez muy antiguo y muy renovado. Pero sería un error limitar la investigación a los testimonios de lo que se ha dado en llamar la cultura popular. La Revolución se inscribe como uno de los primeros y más gigantescos esfuerzos por desplazar, e incluso abolir, la frontera entre cultura de elite y cultura popular, proponiendo a todos un modelo étnico y estético común. Cuando el «gran arte», que llega a ser comprometido, bajó a la calle para inspirar la escenografía de las fiestas revolucionarias, se declara, más vivamente que nunca, a favor de una nueva sensibilidad. Tal como puede verse, por ejemplo, en el amplio corpus de pinturas, dibujos y grabados, las nuevas expresiones del heroísmo, del amor y de la muerte sobre todo, omnipresente, bajo sus «oropeles de romano», para hacer el inventario de un nivel esencial de la sensibilidad colectiva. La expresión gráfica es un testimonio en varios niveles, en este caso en un nivel elaborado y metafórico. Pero también es posible obtener un testimonio mucho más directo, al seguir, por ejemplo, la crónica muy precisa (pero en absoluto inocente) de los grabados de las jornadas revolucionarias que nos dejaron los maestros de este arte: Prieur, Duplessis-Berteaux, Monet y Helman... Una semiología de la imagen, actualmente en busca de sus métodos, puede interrogar en diferentes niveles estas representaciones figuradas. Desde el arte popular al de elite, se podría proponer para la música una dialéctica investigadora paralela: una música que, tomando la expresión de Méhul, «se dejó bigote» para representar el ideal heroico del momento. Hasta la investigación oral, tal como se practica hoy día, nada hay, en el nivel de la memoria colectiva, que pueda arrojar una nueva luz sobre lo que quedó del choque de la Revolución vivida o percibida. Así pues, desde esta perspectiva, debido a las investigaciones en curso en Saboya, la Revolución sigue siendo en el pueblo uno de los mayores traumatismos a los que se refieren, un corte esencial en el hilo de la historia; por otra parte, en las Cevenas protestantes, los enfrentamientos revolucionarios, a pesar de su agudeza, es como si hubieran sido digeridos, fagocitados por otro recuerdo, el de la guerra de los Camisards: un filón abierto que aún no ha cesado de entregar sus secretos. Al hilo de estos contrastados puntos de vista, la

noción revolucionaria pierde su monolitismo, se fragmenta en diferentes niveles, en los que aparece un mapa muy contrastado de la Francia de las movilidades y de los rechazos. No es imposible, según el estado actual de los filones de la investigación, presentar un cuadro diversificado de los diferentes aspectos de las mentalidades ante el reto de la Revolución, y esto explica, sin duda, una de las objeciones más poderosas y fundamentales que se hayan formulado con respecto a la historia de las mentalidades: la de ser, retomando la fórmula a la italiana que, dentro de una tradición gramsciana, emplea un historiador como C. Ginzburg, «interclasista», es decir, reductora y por tanto mistificadora, ya que supondría un clima común. Y pasando del italiano al alemán, un *Zeitgeist* —un espíritu colectivo de la época—, la idea que menos que cualquiera admite una revolución, momento de verdad que exacerba, por el contrario, las tensiones y las oposiciones de clase. Aunque la Revolución segregue su propio discurso de la unanimidad, de la ilusión sobre la cual quiere vivir. Recordaremos, a lo largo de nuestra exposición, como lo hizo Mona Ozouf, la manera, por ejemplo, en que la fiesta revolucionaria trató de enmascarar, tras el simbolismo de las edades —imagen serena y tranquilizadora del cuerpo social—, las fisuras de la verdadera sociedad.

Al analizar la mentalidad revolucionaria, no se trata de deslizarnos en la ilusión de una época, o de crear otro modelo reductor, en los términos de un consenso sobre una mentalidad colectiva única, sino más bien de permitir que intervengan todos los contrastes, o los conflictos, que hacen de la Revolución un excepcional momento de la verdad.

PRIMERA PARTE

PREMISAS

1. LA MENTALIDAD REVOLUCIONARIA: ¿HERENCIA O INNOVACIÓN?

Antes de abordar, en sus diversas formas, la sensibilidad colectiva del periodo revolucionario se debe plantear una pregunta previa, se debe levantar una hipoteca: ¿y si la Revolución nada hubiera inventado? Tal vez, después de todo, si nos situamos, no en el nivel de la aportación ideológica o de las realizaciones materiales, sino en el terreno movedizo de las actitudes colectivas, correríamos el peligro de descubrir que la Revolución es una de las convulsiones —la más espectacular sin duda— de una sociedad de viejo estilo, dentro de la continuidad milenaria de las emociones populares y de los levantamientos urbanos tradicionales.

Se intuye de entrada lo que la hipótesis puede tener de empobrecedor, de mutilador; se intuye también que si se impone la pregunta previa, la respuesta no podrá llegar más que *in fine*, al término del análisis y de la reflexión. Sin embargo, debe plantearse desde este instante: la cuestión no se le pasó por alto el maestro de la historiografía revolucionaria, Georges Lefevbre, que definía la mentalidad revolucionaria como dividida entre dos pulsiones contradictorias, la esperanza y el miedo, es decir, en cierto modo, el futuro y el pasado, a la vez que continuaba la reflexión de Jaurès que, en su comentario sobre las jornadas de septiempre de 1792, negaba al miedo la validez de modelo revolucionario auténtico.

Otros autores retomaron el problema en términos nuevos. Así, F. Furet y D. Richet, en su *Histoire de la Révolution française*, para quienes no toda la Revolución, sino una parte al menos de su flujo, o sea la o «las» revoluciones populares se entiende, pertenecería a una mentalidad y a un haz de comportamientos arcaicos y mágicos, heredados del pasado. No hay más que dejarlos hablar a

través de los episodios revolucionarios: la reunión de los Estados generales despierta, según ellos, «en el espíritu popular el viejo milenarismo, la ansiosa espera de la venganza de los pobres, de la felicidad de los humillados...», y abre una escalada que halla su expresión en episodios tales como las matanzas de septiembre de 1792 («Una vez más resurgió de las tinieblas del inconsciente el viejo miedo de los desdichados de este mundo que se expandió en delirio de violencia colectiva»), y su paroxismo durante el Terror, en relación con el cual los autores se interrogan.

> ¿Fue suficiente este esfuerzo popular? ¿Supuso un elemento innovador en nuestra historia? La creencia en la virtud y la obligación como instrumento de la justicia y como solución casi mágica de las contradicciones sociales es uno de los rasgos más permanentes del largo martirologio de las clases inferiores. Esta vieja aspiración, enterrada en el fondo de las conciencias cuando la estabilidad de la sociedad y del Estado no es discutida, reaparece a favor de las crisis.

Al evocar a los militantes *sans-culottes*, subrayan que «los métodos por los que se impusieron en las secciones recuerdan, curiosamente, a los que dos siglos antes utilizaron los miembros de las ligas parisienses: la publicidad..., la denuncia..., el permanente recurso de la violencia traducen una muy vieja característica de la psicología de grupo: cuanto más minoritario se siente, más tiende a afirmarse...». En suma, «los métodos de la acción de los *sans-culottes* recuerdan, con formas nuevas, muchas prácticas de los movimientos revolucionarios urbanos de los siglos XVI y XVII». A través de estas citas, como puede verse, se perfila una «lectura» coherente del hecho revolucionario, que encierra a las clases populares, antes incluso de que E. Le Roy Ladurie lanzara la fórmula, en una «historia inmóvil» de la que no habrían debido salir, dejando el privilegio de la novedad a las «elites»: una interpretación sobre la que deberemos volver. Pero entremos provisionalmente en el juego y creamos a los actores cuando dicen que la mentalidad revolucionaria se debe considerar en primer lugar como continuidad, o como herencia. Una herencia, sin embargo, en dos niveles muy diferentes, ya que hunde sus raíces tanto en la muy larga duración como en el tiempo corto, o al menos en la duración media de los cambios producidos en la segunda mitad del siglo XVIII.

La mentalidad revolucionaria: ¿una herencia?

Situémonos desde un principio en el terreno más polémico, el de las revoluciones populares: sin duda, no podría ocultarse la continuidad más que aparente que enlaza los comportamientos populares de la Revolución con toda la tradición de los movimientos revolucionarios al antiguo estilo, tanto en su forma como en los sueños de que son portadores.

¿Consideraremos en primer lugar los campos? Las masas campesinas se nos imponen de entrada a través del pánico. Este pánico es el Gran Miedo, del que se tendrá que volver a hablar, y cuya descripción sigue siendo, en esencia, fiel al magistral estudio que de él hizo G. Lefebvre:

— un pánico relacionado con las condiciones de un mundo en el que prevalece la transmisión oral de las noticias;

— una mitificación colectiva del tema del «salteador»;

— una expresión, como último recurso, de la crisis económica y social en el campo.

Pero el Gran Miedo puede aparecer también como una aventura aislada, sin futuro: es, de hecho, el último episodio de este tipo, aunque se hayan podido señalar, después de la Revolución, otros ejemplos de pánicos localizados, como, por ejemplo, en el momento de la crisis de Varennes. No obstante, los grandes movimientos agrarios de los años 1791 y 1792, sobre todo en la primavera y el otoño de 1792, se integran, tanto por su morfología como por su estilo, en la tradición de los furores campesinos, de los orígenes... hasta la «guerra de las harinas» en 1774, última sacudida masiva antes de las que cubren el ciclo revolucionario.

¿Consideraremos los asentamientos urbanos? Es posible convenir con F. Furet y D. Richet que una parte de las jornadas revolucionarias se inscriben en una continuidad cuyas etapas no son difíciles de señalar: el motín antifiscal, cuya mejor ilustración es la quema de las barreras del arbitrio parisiense en julio de 1789, vuelve a encontrarse en todos los episodios de la revolución municipal provincial... aunque responde también a una constante de los comportamientos urbanos y lo mismo es válido para el motín de las subsistencias, o los disturbios en los mercados urbanos a lo largo de este periodo. Hasta en los conflictos laborales se pone de manifiesto este mismo carácter de «antiguo estilo»; y el análisis de Er-

nest Labrousse, que evoca cómo la lucha tradicional contra la carestía del pan ocupa el lugar de lo que más tarde serán las luchas salariales, sigue siendo válido.

A través de las formas de acción y del contenido de las reivindicaciones espontáneas que son la formalización de las ideas-fuerzas del momento, se pueden, sin duda alguna, retomar igualmente, aunque con cautela, los elementos del análisis de Furet y Richet: igualitarismo, violencia, unanimidad, son temas en los que será necesario profundizar más adelante, pero cuyos precedentes se encuentran en la tradición de los antiguos milenarismos. Lo mismo podría decirse de esa naciente religiosidad popular que se manifestará en los cultos revolucionarios, al introducir el sistema de los valores revolucionarios en las «codificaciones» que son herencia de la antigua práctica repudiada: así —por poner sólo un ejemplo— en lo referente a la trinidad de los héroes revolucionarios, Marat, Lepeletier y Chalier.

Por último, en esta herencia de la muy larga duración, de la mentalidad revolucionaria de los pobres o de los *primitive rebels*, hay un elemento que no se debe rechazar, por falso o mal entendido pudor: la violencia. La violencia popular es una realidad de la que los contemporáneos tomaron conciencia, y que marca el ritmo de algunos episodios capitales: el verano de 1789 —el asesinato de De Launay, gobernador de la Bastilla, o de Bertier de Sauvigny, intendente de París, y de su suegro Foullon—, y el verano de 1792 con las matanzas de septiembre y la muerte de la princesa de Lamballe. Algunos revolucionarios, con una extraña clarividencia, por otra parte, colocaron estas pulsiones en una continuidad histórica de la que tenían conciencia, y así, Babeuf escribía el 22 de julio de 1789: «Los señores, en lugar de civilizarnos, nos han hecho bárbaros porque ellos también lo son. Cosechan y cosecharán lo que han sembrado...». Tal vez no sea necesario, a la manera de F. Furet y D. Richet émulos, en este ámbito, de E. Le Roy Ladurie, recurrir al psicoanálisis para orquestar este festival de la violencia: basta con reconocer su continuidad, e incluso sus aspectos desconcertantes si no explicables (pienso en el Midi, en el asesinato del mayor de Beausset, en Marsella el año 1790, donde la farándula sigue al destripamiento).

Este es un tema que no se podría esquivar a guisa de fenómeno transitorio, pues quedaría pendiente saber en qué medida con él

aprehendemos la «verdadera» sensibilidad revolucionaria. El balance de los autores a los que hemos prestado atención es ambigüo sobre este punto, a la vez que reconocen su importancia lo confinan en un registro marginal junto a lo que sería para ellos la verdadera Revolución..., la de las elites.

¿HERENCIA DE LA INNOVACIÓN?

Al viejo poso de actitudes, de pulsiones multiseculares, el episodio revolucionario añade otra aportación, menos antigua sin duda: esencialmente, la de la segunda mitad del siglo XVIII, y de lo que, con un término voluntariamente impreciso, podríamos denominar «las Luces». Los autores, por lo demás, tienen conciencia de ella, cuando señalan, entre los cuadros del movimiento *sans-culotte*, demiurgos del mundo social, tanto la ambigüedad de las actitudes, como de un discurso fuertemente impregnado del espíritu de las Luces

Esta sería, junto a los rasgos más «arcaicos» del movimiento popular, la aportación específica de la Revolución burguesa y de la difusión de las Luces.

Limitándonos, en primer lugar, al pensamiento vivo, este es el conjunto de ideas motrices cuya novedad sintieron sus contemporáneos: la fórmula de Saint-Just («La felicidad es una idea nueva en Europa») pone de manifiesto esta toma de conciencia de un sistema de valores colectivos profundamente modificado. Los revolucionarios sintieron que las novedades se debían a las generaciones precedentes: «Hemos tenido adelantos de estas ideas» escribió Mirabeau y Saint-Just se hace eco de estas palabras cuando declaró en las *Institucions républicaines:* «Hay que poner en el Panteón el siglo XVIII», y del mismo modo Marat escribió (aunque luego lo matizaría): «La filosofía lo ha preparado... pero, qué sería ésta sin el pueblo, el pueblo llano...».

¿Existe una red de ideas motrices? Sin entrar en detalles, el corpus está bastante bien definido como para que se pueda resumir en algunos temas: Libertad —o la destrucción de la sociedad de las categorías—, Igualdad que no hay que confundir con el igualitarismo difuso de los *primitive rebels* populares. A estos se añadirán otros valores que no integraban el corpus inicial, como la «fraterni-

dad», que sustituyó en la tríada mayor las nociones de «propiedad» o «seguridad». Pero esta red de nuevos valores, objetivados desde un principio, se integra en el marco más difuso y más vasto de una sensibilidad colectiva modificada. A través de sus mediaciones, entre las que el rousseaunismo no es más que uno de los vectores al mismo tiempo que una expresión, o un reflejo, prevalece todo un conjunto de nuevos valores: rehabilitación del sentimiento, exaltación de la virtud.

Este cambio de la sensibilidad colectiva puede seguirse a partir de índices muy variados: la historia del arte nos sitúa frente al paso del agonizante rococó a la inspiración neoclásica entre 1770 y 1789. El gusto por la simplicidad, la referencia a lo antiguo, se encuentran en ámbitos del mobiliario... de la pintura: en 1786 David hizo su profesión de fe, en este caso, *El juramento de los Horacios*, el primero de los tres juramentos que jalonan su carrera pictórica (con *El juramento del Jeu de Paume* y *El reparto de las águilas*); una prerrevolución en las artes que señala más que un cambio de gusto. Sin querer, amparándonos en la simplificación, llevar demasiado lejos una oposición punto por punto, se pueden confrontar en la tradición de la pintura francesa aristocrática, que oscila entre el gran estilo y lo pastoril, los dos caminos que entonces se abren: el enternecimiento y la sensiblería a la manera de Greuze, y la virtud neoclásica como la celebran desde Vien a David.

Pero la historia del arte nos muestra aquí sólo un enfoque: a partir de otros indicadores es posible llevar a cabo otras pruebas, otros cálculos. Así, por ejemplo, se ha podido seguir la marcada evolución del sentimiento familiar y especialmente de la representación o la imagen del niño en esta segunda mitad del siglo XVIII, que vive a la sombra de *Emilio* y del mensaje rousseauniano. Estas pruebas conducen más directamente aún a pasar de las actitudes objetivas al secreto de los comportamientos colectivos: pues en este nivel puede intentarse delimitar y fechar el cambio al que nos estamos refiriendo.

Al seguir los índices considerados, la cronología aparece diferente; pero no hasta el punto de carecer de esas masivas convergencias que permiten medir las etapas de lo que se puede definir como la difusión popular o semipopular de las Luces.

En materia de historia de las ideas, D. Mornet, basándose en las bibliotecas que había analizado, situaba entre 1750 y 1760 el

giro decisivo para la penetración de las novedades esenciales. En el marco de la actual renovación de los métodos de estudio, esa manera de cálculos a la antigua puede parecer bastante clásica: pero no por eso está superada. Lo hemos probado personalmente a propósito de otro índice capital, el discurso de los hombres sobre la muerte, a través de los testamentos: una de las pruebas esenciales, aun en sus reticencias o sus tabúes, del comportamiento colectivo de una sociedad. También se pueden elegir otros indicadores, tanto en el nivel de la práctica religiosa percibida de otra manera (a partir de las vocaciones sacerdotales), como de la cultura, o de los comportamientos familiares. Ya existen resultados de los que daremos cuenta más adelante: algo sucedió en alguna parte hacia 1750 —digamos, por prudencia, entre 1750 y 1789—, de lo que da testimonio la convergencia de los índices de la sensibilidad colectiva. Pero, ¿qué se puede deducir de estos rastros, variadamente escogidos, y que por eso mismo corren el riesgo de parecer impresionistas? En 1789 ya se ha producido un cambio de la sensibilidad colectiva, que estableció todo un conjunto de actitudes que amplificará el contexto revolucionario. En el aspecto social, este cambio puede parecer que afecta selectivamente a determinados medios: la burguesía o las clases medias. Sin embargo, los últimos índices recordados muestran que a través de los caminos de difusión de las Luces, el cambio llegó a otros medios.

¿La Revolución, pues, no habría sido más que la formalización de un cambio ya producido? En mi opinión, no fue así. Se observará que en el corpus de las ideas motrices analizado falta al menos una dimensión esencial, el término Revolución, aun cuando no es desconocido en su aceptación moderna. La Revolución, para la mayoría de los que la hicieron, aparecerá como una sorpresa, a pesar del precedente norteamericano o los de otras revoluciones europeas que no hace mucho se han agrupado bajo la etiqueta de atlánticas. Y son raros los que, como Marat, pueden declarar: «Abordé la revolución con ideas maduradas»..., cosa que es cierta si se juzga por su obra *Les Chaînes de l'esclavage* (1774), manual de práctica revolucionaria pero ejemplo aislado de este tipo.

La mentalidad revolucionaria: una creación del momento

La creatividad revolucionaria fue profundamente sentida por los contemporáneos; sin duda, la prueba no es indiscutible, ya que se trata de las ilusiones colectivas. Sin dejar de ser conscientes de la fragilidad de estos testimonios, conviene al menos dar la palabra a los que vivieron e hicieron la Revolución, a fin de intentar comprender cómo la percibieron. «La felicidad es una idea nueva en Europa», declarará Saint-Just el 3 de marzo de 1794: y ciertamente esta «buena nueva» es el punto central de la esperanza revolucionaria. Una novedad que sienten —muy pronto los más clarividentes— basada en una total subversión de lo que se acostumbrará a llamar el «Antiguo Régimen». Marat escribió: «Estaba reservado a los franceses pretender el trastocamiento de las instituciones políticas para establecer un nuevo orden mediante la única fuerza de la filosofía» (*Le Publiciste de la Révolution française*, 15 de junio de 1793). Sieyès ya lo había proclamado en términos de reivindicación, aparentemente modesta, pero de hecho profundamente subversiva a partir de enero de 1789: «¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha significado hasta el presente en el orden político? ¿Nada? ¿Qué pide? Tiene que suceder algo».

Impresionados por la novedad de la aventura colectiva que viven, sus protagonistas subrayan la rapidez de la misma, y una vez más se le puede dar la palabra a Marat que, a partir de 1789, conjura en términos cautivadores a sus compatriotas: «Conoced de una vez el precio de la Libertad, conoced de una vez el precio de un instante ...» (*Offrande à la Patrie*, febrero de 1789). Tres años más tarde, Saint-Just podrá exclamar: «Nuestra Libertad pasará como una tormenta y su triunfo como un trueno» (29 de noviembre de 1792).

Sin embargo, la conciencia del carácter súbito —o casi— de este radical cambio se duplica con la seguridad de que la conmoción es irreversible: se la considera como una certidumbre, o como una voluntad. La metáfora se nutre aquí del vocabulario de los grandes caminos, de la tierra o de la oleada, y ofrece sorprendentes coincidencias.

Para Hébert se trata de voluntad deliberada, según se desprende de su *Père Duchesne:* «Ya no se puede retroceder, demonios, hay que consumar la Revolución, un sólo paso atrás perdería a la República»; Hèbert comparte con Lesbas un escalofrío de inquie-

tud, o de vértigo: «Ya estamos lanzados, tras nosotros los caminos están cortados, hay que avanzar, por las buenas o por las malas, sobre todo hoy es cuando se puede decir: vivir libre o morir» (20 de enero de 1793).

Existe más lirismo y a veces más serenidad entre los que se sirven de la metáfora naútica, como es el caso de Jean Bon Saint-André, que todavía en 1793, al día siguiente de la muerte del rey, escribía a Barère: «Hay que decirle abiertamente a la Convención nacional: sois una asamblea revolucionaria... Debemos conducir a buen puerto la nave del Estado o perecer con ella».

Pero el temor parece desvanecerse en el ánimo de Cambon, no obstante reputado especialista, de quien sin duda no se esperaría este rapto: «Acabamos de atracar en la isla de la Libertad y hemos quemado la nave que nos condujo allí» (23 de enero de 1793, o sea, dos días después de la muerte del rey).

Semejante confianza se basaba en un sentimiento de invencibilidad que el futuro girondino Isnard confirma sin rodeos en 1791: «Un pueblo en estado de revolución es invencible». Isnard no hace más que traducir, como constatación, lo que Camille Desmoulins había pedido y deseado desde 1789 en *La France Libre: «Fiat, fiat,* sí, todo esto será realidad, sí, esta afortunada Revolución, esta regeneración será realidad, ningún poder sobre la tierra podrá impedirlo. Sublime efecto de la filosofía, de la libertad y del patriotismo: nos hemos convertido en invencibles».

Pero ya en noviembre de 1789, Marat no dudaba, en *L'ami du peuple*, del caracter «infalible» de la aventura: «La Revolución se producirá infaliblemente, sin que ningún poder humano pueda oponerse a ella». Este sentimiento de invencibilidad no excluye el de una gestación violenta y dolorosa: «Caminamos sobre un volcán», dijo Billaud-Varennes, si creemos lo que dice Saint-Just en su último discurso del 9 de termidor, año II.

Este ardor, este fuego fueron justificados por Danton en la primavera de 1793: «¿No tiene el pueblo el derecho de sentir las efervescencias que lo conducen a un delirio patriótico?», mientras que Jacques Roux se había referido a esta violencia en términos proféticos: «Que el león del patriotismo se desencadene más terrible que en su primer despertar...».

Una violenta gestación, como hemos apuntado, pero gestación en suma, verdadero alumbramiento, que casi conmueve verla evo-

car por ese vejete que era Roland (aunque fue su esposa, sin duda, quien sostuvo la pluma..., una involuntaria confidencia, en todo caso, si se piensa en ello), en la sentenciosa carta por medio de la que se esforzaba, en junio de 1792, de recordar a Luis XVI sus deberes de rey... y de padre: «La patria no es en absoluto una palabra que la imaginación se haya complacido en embellecer, es un ser al que se hacen sacrificios, a quien se está ligado cada día más por las solicitudes que origina, que se ha creado con grandes esfuerzos, que se yergue en medio de las inquietudes y que se ama tanto por lo que cuesta como por lo que se espera de ella...».

Por cierto, se puede objetar a las citas que acabamos de hacer a manera de *patchwork* voluntariamente discontinuo, o abusivamente sincrético, su carácter seductor: el riesgo consistiría, utilizando la expresión de Marx, en compartir la ilusión (ilusión lírica) de una época. No obstante, si examinamos, sin querer aún anticipar lo que será el cuerpo y la sustancia del futuro desarrollo, la sensibilidad revolucionaria se nos presenta, en gran parte, mucho más como una novedad y una creación del momento, que como una herencia.

Es posible captar en esta franja de diez años, a partir de la mayoría de los índices más sensibles que han servido de base precedente, la superación dialéctica, en caliente, de las herencias recibidas. La aportación de las Luces, herencia inmediata, si no del siglo al menos del medio siglo precedente, se encontrará a la vez asimilada y digerida, hasta ser, en ciertos aspectos, irreconocible. Los viejos historiadores conservadores lo habían escrito, burlonamente, preguntándose sobre qué habrían pensado Voltaire o Rousseau en medio de la tormenta. Y de hecho, los herederos directos de la filosofía de las Luces situados en el centro de la Revolución —como Condorcet— ejemplifican este drama de la confrontación del cambio soñado con el cambio vivido. Hasta los principales protagonistas de la Revolución lo expresaron, como Robespierre, en medio de la crisis religiosa del año II, preocupado por desmarcarse de la herencia ambigüa de una filosofía de las Luces que él sólo asume tras un minucioso análisis.

Sin embargo, no lleguemos a la abrupta conclusión de que la herencia de las Luces fue algo así como traicionada por la Revolución; simplemente, como escribió Saint-Just en una célebre fórmu-

la: «La fuerza de las cosas puede arrastrarnos a resultados que no habíamos previsto».

Pero el cambio, como veremos, también es visible en el nivel de las más antiguas herencias, enraizadas secularmente: véanse las masas, a las que, desde la espontaneidad de las primeras jornadas de julio a octubre de 1789, veremos evolucionar hasta lo que es al mismo tiempo su triunfo último y su negación: el pueblo armado al asalto de las Tullerías el 10 de agosto de 1792, y fuertemente politizado durante el asedio a la Convención girondina el 2 de mayo de 1793. Cambios y creaciones en caliente: se vuelven a encontrar, además, en el campo de lo religioso, donde la velada descristianización, lenta y espontánea de los decenios prerrevolucionarios dará paso, desde el cisma constitucional de 1790 a la explosión descristianizadora de 1794, a formas de religiosidad propiamente revolucionarias que materializan esa «transferencia de sacralidad» que definió Mona Ozouf. No multiplicaremos los ejemplos: los encontraremos dentro de poco. Al menos ya es posible comenzar a interrogarse sobre los caminos y los medios de la innovación, de esa generación, espontánea o no, de una mentalidad profundamente transformada.

El tema de «la fuerza de las cosas», recordado a partir de la fórmula de Saint-Just, es el primero que fue alegado por los propios testigos. Si se intenta concretarlo, remite a realidades que nada tienen de fútil: el peso de la guerra y de la presión exterior, a partir de 1792, y el de las necesidades de la lucha en el frente de la contrarrevolución interior, mucho antes, en una palabra, las necesidades del momento que se encarnarán en la teoría de la Salvación pública.

En la propia dinámica de la Revolución, lo que se puede calificar inicialmente, siguiendo a G. Lefebvre, con términos de pulsiones espontáneas: la esperanza y el miedo, se transforman; el pánico se transfigura en jornadas revolucionarias organizadas, el Gran Miedo se niega a sí mismo un año más tarde, en 1790, en el movimiento de las Federaciones, nueva expresión del sentimiento de unidad nacional madurado al calor de la Revolución.

La espontaneidad se organiza: lo que no quiere decir que la Revolución invente la política —existía con anterioridad bajo formas diferentes. Pero la expresión un poco sibilina de Maurice Agulhon, que señala que allí donde el mundo rural se puede tratar, en la

víspera de la Revolución, en términos de «mentalidades» se debe hablar de política a partir de 1815, conserva su valor de sugestión. Tanto en el campo como en las masas (o las elites urbanas), la opinión se forma en pocos años: la prensa, la propaganda, la fiesta revolucionaria y la pedagogía desembocan en una auténtica revolución cultural.

La descristianización del año II, a la que volveremos a referirnos, ilustra ese cambio. Permítaseme compararla, de manera aparentemente incongruente, con el Gran Miedo, para que se aprecie lo que sucedió: este último, al igual que la primera, no es (como a veces se ha dicho y pensado) un movimiento impuesto desde arriba, ya que fue rápida y enérgicamente condenado. Pero esta oleada que se propaga durante seis meses a través del territorio francés (allí donde, como se observará, el pánico de boca a oreja atravesó Francia en tres semanas...) tampoco es un movimiento de pánico espontáneo como el Gran Miedo. Entre ambos fenómenos, entre 1789 y 1794, se produjo un cambio, en términos de educación, de politización.

Este ejemplo puede conducir a interrogarse, como conclusión, sobre el carácter efímero o duradero de estos cambios: ¿la Revolución es el triunfo de la ilusión vivida, la fiesta, inmensa inversión aunque sin futuro o, para decirlo en una palabra, ese «delirio patriótico» que reivindicaba Danton, tal como se denuncia hoy dadas sus nefastas consecuencias? De entrada, no descartamos esta hipótesis: indiscutiblemente existe una teatralidad, un verbalismo revolucionario que se inscriben en lo efímero. Pero, a la inversa, puede hablarse con toda propiedad de creatividad del momento, y un gran número de las innovaciones más revolucionarias se asientan definitivamente. «Todos somos de los de antes», escribirá un periodista del Directorio.

Existe el sentimiento del carácter irreversible del traumatismo revolucionario que, por otra parte, ilustran los héroes de Balzac: cada uno es conocido por un pasado, una ficha casi policiaca, que demuestra claramente la importancia de la cesura revolucionaria en las estructuras más íntimas de la vida de las gentes que vivieron esta aventura.

2. LA MENTALIDAD PRERREVOLUCIONARIA*

Al estudiar la mentalidad revolucionaria, el investigador se ve abocado sin cesar al problema de los orígenes, de la contextualización a lo largo de una evolución de larga duración, «en caliente», de la cual los comportamientos revolucionarios podrían ser sólo los resultados o cristalización «en caliente». Esto es, si se nos permite señalar nuestra problemática personal, lo que nos condujo a pasar de la descristianización puntual y explosiva del año II a la descristianización de las Luces, al igual que nos interrogamos sobre el encuentro, y el relevo, en Provenza, entre la fiesta tradicional y «folclórica» y la fiesta revolucionaria.

¿En qué medida se pueden encontrar las raíces de los comportamientos revolucionarios o, por el contrario, medir las rupturas, recurriendo a una más larga duración; si no al tiempo largo, en que las cosas sólo cambian lentamente, al menos al tiempo «medio» de algunas décadas, y hasta de un siglo? Si nos remitimos a las fuentes de las que disponemos en la actualidad, se puede decir que son profusas o indigentes: aun es preciso ponerse de acuerdo previamente sobre lo que conviene llamar «mentalidad prerrevolucionaria.»

Primeras aproximaciones

De este término puede darse una primera lectura limitativa, atendiéndose a lo que los antiguos manuales llamaban las causas

* Este capítulo fue publicado en las actas del coloquio celebrado en Gotinga en 1975, y recogido en *Ideologías y mentalidades*, Ariel, 1985.

«inmediatas» de la Revolución: o sea, a los años que la preceden y la preparan directamente.

Este tipo de estudio de un clima revolucionario en sus traducciones espectaculares o cotidianas, a partir de 1787, como muy tarde, y tal vez incluso a partir de 1774, es sin duda muy importante, aun cuando se expone al reproche cómodo y un poco trillado de reconstruir el pasado con ojos de futuro, y de profetizar a buen precio. De la guerra de las Harinas a los problemas de los Parlamentos, al asunto del collar de la reina o al motín de Reveillon, manteniéndonos voluntariamente en la mescolanza de un catálogo de imágenes recibidas, puede seguirse la maduración de una inquietud colectiva, que busca y encuentra sus formas de expresión, unas veces a través de las vías más probadas de la protesta social, y otras en el marco de una opinión progresivamente madurada y politizada. Se trata más bien de un clima que de una sensibilidad colectiva, un clima sobre el que no nos detendremos; no porque carezca de interés, ni mucho menos, sino porque es el que mejor conocemos, al menos a través de sus acontecimientos.

Esta búsqueda de los signos premonitorios de la explosión revolucionaria no deja, sin embargo, de plantear cuestiones importantes. Prescindiendo del episodio de la guerra de las Harinas, la Revolución, como lo subrayó E. Le Roy Ladurie en su estudio sobre *Révoltes et contestations rurales en France de 1675 à 1788*, estalla como punto final de un siglo que, en general, ignoró las espectaculares explosiones del periodo precedente: los «furores», como diría R. Mousnier, de las emociones populares reiteradas y ampliadas dentro de los límites de una provincia, siguen siendo la herencia menor del «trágico» siglo XVII. Tanto el retroceso como la atomización de los levantamientos populares de la segunda mitad del siglo XVIII parecen igualmente muy importantes en Provenza, como lo indicamos en algunas publicaciones que E. Le Roy Ladurie no llegó a conocer.

Paradoja aparente de un siglo «sensato» como preludio a las violentas explosiones de la época revolucionaria: E. Le Roy Ladurie propone varias hipótesis interpretativas, que introducen en una geografía diferenciada de los enfrentamientos, según nos situemos en el Mediodía o en el norte o nordeste de Francia. Nosotros mismos hemos insistido sobre las formas menos espectaculares pero obstinadas y agravadas del enfrentamiento en los pueblos, tal como

se pueden percibir a partir de las fuentes judiciales (senescalías, tribunal de las aguas y bosques).

Esta primera investigación en el ámbito de las sensibilidades colectivas es esencial: evita el escollo demasiado frecuente de una historia de las mentalidades concebida como fin en sí misma, sin referencia a las solicitaciones tanto de las estructuras sociales como de la coyuntura económica. Se dirá, no obstante, que sólo se refiere a un nivel— esencialmente popular— de las sensibilidades colectivas, el que se expresa en los gestos de la contestación social, cotidiana o explosiva.

Es muy fuerte la tentación de tratar de identificar otro nivel, más secreto, de esta sensibilidad, un nivel que, más allá de los gestos propiamente «revolucionarios», revelaría un punto de vista modificado de las cosas y del mundo. Algo así, sin duda, es la meta que se propuso, en otro ámbito, M. Brunschwicg al tratar *La Crise de l'État prussien à la fin du 18e siècle et la genèse de la mentalité romantique* (1947), en una obra que tal vez no tuvo la audiencia que se merecía. Pasar de los cuadros del Estado con el peso de los hombres y de las relaciones de clase, a la expresión de una sensibilidad colectiva que se expresa en términos de crisis, del *Sturm und Drang* al romanticismo, utilizando las fuentes anónimas de la decepción y las semianónimas de las gacetas y los tratados, reflejos de la opinión, para elevarse hasta el nivel de las expresiones estéticas y literarias: esa es la ambición de un continuo desenvolvimiento cuyo equivalente para la Francia del siglo XVIII estamos, hoy, lejos de poseer.

No es echar una mirada crítica a las síntesis que son autoridad actualmente señalar en su panorama definido en términos de «cuadro de Francia al final del Antiguo Régimen» o de «causas lejanas de la Revolución», la relativa o total inexistencia de un estudio del momento crucial de la sensibilidad colectiva en la segunda mitad del siglo XVIII. En los estrechos límites de una síntesis muy condensada, J. Godechot no pudo encontrarle un lugar en su manual sobre *Les Révolutions,* entre el papel que atribuye acertadamente a la economía, la sociedad y la demografía por una parte, y la dinámica de las ideas por otra. En la síntesis de A. Souboul sobre *La Civilisation et la Révolution française* se le reserva un espacio, al hilo de un desarrollo analítico, a los comportamientos colectivos: mentalidad campesina, ideología aristocrática, espíritu burgués,

«cultura y mentalidad popular», pero ese enfoque no favorece una percepción global del problema. En cuanto a P. Chaunu, en su *Civilisation de l'Europe des Lumières*, aunque hace arrastrar los hechos de las mentalidades —como los demás— por el despegue de un movimiento secular (que tal vez le falta en A. Soboul), el giro decisivo se sitúa para él más arriba, en algún lugar entre 1680 y 1720, en pleno apogeo de un siglo de las Luces que se identifica con el barroco. Una lectura renovadora, se dirá, para nosotros, jacobinos, que hicimos confluir todo en 1789: pero dudamos de que nos beneficie.

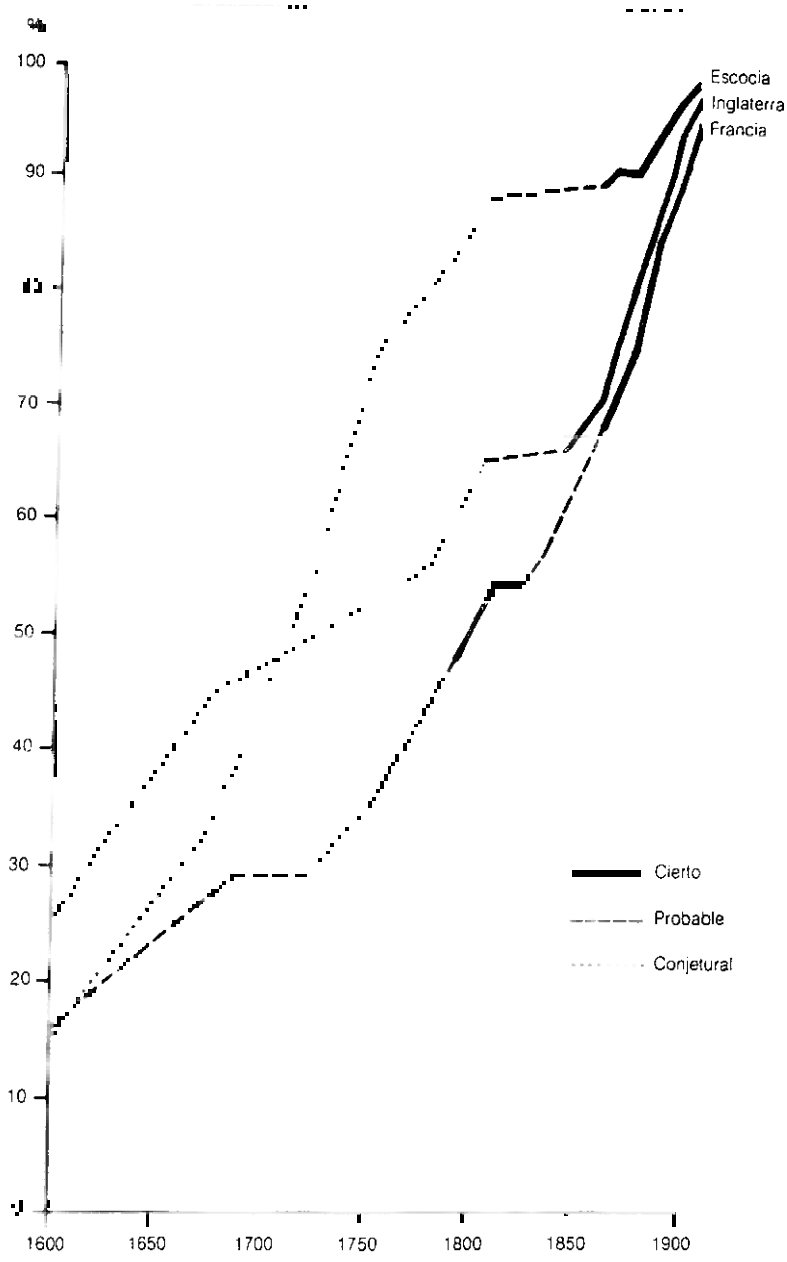
Aunque la historia confiesa aquí sus vacilaciones, o aparta la mirada, podrá alegarse que otra historia, más literaria, aporta desde hace mucho tiempo elementos para una periodización. Una historia literaria entendida en sentido amplio, que anexiona la historia del arte así como todas las formas de expresión estética. No caeremos en la ingenuidad de evocar el esquema que se convirtió en clásico a partir de los trabajos de D. Mornet (*Les origines intellectuelles de la Révolution française*) o de Paul Hazard (*La Pensée européenne au 18e siecle, de Montesquieu à Lessing*) sobre la periodización del movimiento de las Luces, apreciado a partir de fuentes literarias. Estos balances en absoluto han envejecido: Daniel Mornet propuso, al desmenuzar las obras inventariadas en las bibliotecas del siglo XVIII, una verdadera historia de la difusión de las Luces, e insistió en la importancia del giro de 1760. Con estos autores, la historia literaria se abrió a la del sentimiento, y de las sensibilidades colectivas, en un campo que han investigado felizmente desde entonces R. Mauzi (*L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au 18e siècle*), J. Ehrad (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du 18e siècle*) y, más tarde, J. Deprun (*La Philosophie de l'inquiétude en France au 18e siècle*). Al menos de las sensibilidades colectivas de elite: cuando se lee a estos autores, la curiosidad del historiador actual queda intrigada, no totalmente satisfecha. A los triunfos de la razón en el sistema del *Aufklärung*, les siguen las reapariciones de la irracionalidad en el crepúsculo de las Luces; del rousseaunismo al sadeano teatro de la crueldad o a la novela negra, aparecen otras corrientes que sugieren profundos cambios de las maneras de pensar y de sentir. Sigue en pie el problema de saber cómo relacionar estas formas de expresión literarias y artísticas con las actitudes colectivas de la mayoría.

¿Podría ser la historia de la cultura, o de las culturas, el recurso adecuado?

Recordar la aportación de la historia actual de la cultura o de las culturas al estudio de las décadas prerrevolucionarias no significa aún entrar directamente en el campo de la historia de la sensibilidad, al menos tal como vamos a definirla. Por lo que nos contentaremos con una delimitación del terreno voluntariamente sumaria; con un acercamiento que, a través del estudio de los niveles del pensamiento vivo o de las ideologías, prepare el de los ámbitos del inconsciente colectivo.

Tras una decena de años cuantificando, en la dinámica de la «librería» del reino, hemos conocido el flujo y los cambios internos que tienen influencia sobre permisos públicos o permisos tácitos, del mismo modo que nos hemos dedicado a las reediciones provinciales, o a través de procedimientos más sofisticados, al estudio de la opinión a partir de resúmenes de algunas gacetas. En la historia de una evolución secular, las décadas prerrevolucionarias afirman su originalidad: hundimiento de la literatura teológica en los permisos públicos, sustituida por la sección de ciencias y artes... que adquiere en los permisos tácitos su «rostro prerrevolucionario» (F. Furet) a través de la multiplicación de los libros de política; invasión de los permisos tácitos a través de la novela, que afirma su nueva importancia tanto en la categoría de las «bellas letras» como de la historia. Tales evoluciones no son siempre linealmente perceptibles: enmascaramientos y rechazos hacen «posible leer el *Journal des savants* entre 1785 y 1789 sin presentir por un instante que Francia vaya a hacer una revolución» (Ehrard y Roger).

Sin embargo, es indiscutible que se ha dado un giro decisivo, al menos en la cumbre. Pero el problema sigue siendo saber en qué medida este cambio, que afecta al mismo tiempo a la cultura y a la afectividad, o más ampliamente a la sensibilidad, repercutió en los grupos populares. No nos arriesgaremos en este terreno —que requeriría en sí mismo un amplio desarrollo— más que en la medida en que contribuirá a situar una periodización que encontraremos a continuación. Es decir, que nos impediremos interrogarnos sobre el contenido de esta cultura popular, inventariada por los estudios de Robert Mandrou tanto en sus temas como en sus permanencias. En la perspectiva de las relaciones entre cultura de elite y cultura popular, nos contentaremos con una referencia a los



Alfabetización masculina adulta en Francia, Escocia e Inglaterra, 1600-1900

FUENTE: L. Stone, *Literacy and education in England*, 1640-1900.

progresos de la alfabetización, cuya difusión y desarrollo lo revela el cálculo de la capacidad de firmar el propio nombre en las actas matrimoniales. Un material de estudio a la vez antiguo, ya que estas estadísticas las inició en el siglo pasado la célebre encuesta del rector Maggiolo entre 1870 y 1880, renovado por su redescubrimiento en una fecha reciente, y por su explotación actualmente por medio de procedimientos más sofisticados (F. Furet y J. Ozouf). El estudio de la alfabetización ha recuperado su importancia y algunos filones provinciales (Champaña, Bretaña) hacen eco a los trabajos de los equipos parisienses: por nuestra parte, hemos sintetizado los resultados obtenidos en Provenza con el título, sin lugar a dudas presuntuoso, de «¿Hubo una revolución cultural en el siglo XVIII?».

A riesgo de empobrecer aún más los datos de un indicador ya pobre en él mismo, resumamos en algunos temas lo que los trabajos de L. Stone, del equipo Furet-Ozouf y del nuestro, permiten afirmar. Un diferente tratamiento de las cifras de Maggiolo o nuevas investigaciones sobre el terreno confirman en primer lugar, en líneas generales, la validez de un panorama conocido: el contraste entre dos Francias, la culta al nordeste de la línea Mont-Saint-Michel/Ginebra, y la ignorante al sudoeste, al tiempo que confirman un marcado dimorfismo sexual. Pero aquí nos interesa, más aún que las permanencias, el movimiento: indiscutiblemente, el secular movimiento de 1680 a 1789, que eleva los porcentajes globales de menos de un 30 por 100 al final del siglo XVII a casi la mitad en la víspera de la Revolución, se halla matizado por las precisiones que aporta F. Furet. En el tiempo, el verdadero «despegue» se sitúa más adelante, en el siglo XIX; en el espacio, la demasiado simple oposición entre la Francia culta del norte y la Francia de la ignorancia da paso a una división en tres fracciones: la Francia altamente alfabetizada del nordeste, que acentúa su avance, con riesgo a veces de llegar a un límite en la segunda mitad del siglo; la Francia «atlántica» de la Baja Normandía al Limousin, que se estanca y se hunde en su analfabetismo; y, finalmente, las regiones meridionales en las que se esboza un comienzo de recuperación a partir del siglo XVIII.

¿Cuáles son los ritmos en los que se cumple esta —muy relativa— recuperación? Las curvas provenzales sugieren un movimiento, a grandes rasgos, en tres tramos: ascenso de 1680 a 1710 o 1720, que corresponde al máximo activismo de la pastoral prostridentina;

una pausa de 1720 a 1750 o 1760; y un nuevo ascenso, por lo general muy claro, desde 1760, no interrumpido por el episodio revolucionario; esta podría ser, tal vez, la verdadera revolución cultural de las Luces... ¿Es posible extrapolar a partir del ejemplo provenzal? Sin lugar a dudas no, aunque, en resumidas cuentas, nuestro esquema en conjunto se aproxima finalmente bastante a la curva que Lawrence Stone proponía para Francia, en comparación con las de Inglaterra y Escocia.

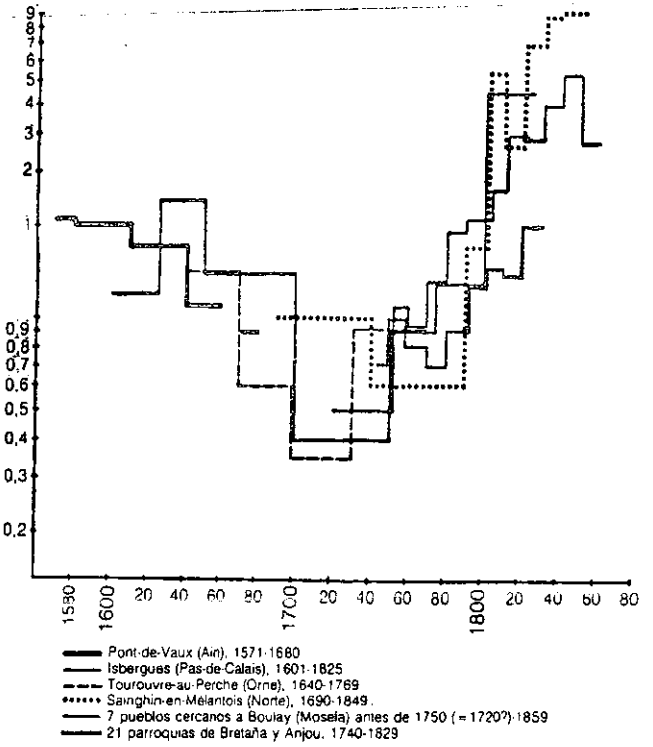
Esta curva, dados los interrogantes ante los que nos sitúa y, en primer lugar, el problema de la difusión popular de las Luces, invita a seguir adelante pasando del ámbito de la, o de las culturas, al de las actitudes colectivas.

El quid de la cuestión: actitudes y comportamientos colectivos

El tratamiento masivo, desde hace algunos años, del campo de las actitudes y comportamientos colectivos a través de estudios «seriales» de las fuentes anónimas de la historia de las mentalidades, nos ha proporcionado la ventaja de poseer hoy día todo un conjunto de curvas o, para que no haya quien se alarme, de evoluciones percibidas en ámbitos tan diversos como las actitudes ante la vida y las estructuras de la familia, las actitudes ante la muerte, la práctica religiosa, las relaciones de sociabilidad o, por el contrario, la violencia, la patología social y el cuestionamiento del orden establecido.

¿Es legítimo tratar globalmente el conjunto de estos indicadores y suponer alguna complicidad entre ellos? Esta pregunta sólo se podrá responder tras un examen, tanto de los datos cuantificados como de las aportaciones de la descripción cualitativa.

Si se aborda el campo de las actitudes ante la vida en su primer nivel, el más elemental y al mismo tiempo esencial, la vida dada o recibida, disponemos de un haz de curvas, después de todo, sorprendentemente convergentes, para varias mediciones a la vez puntuales y significativas: contracepción, ilegitimidad, concepciones prenupciales o abandonos de niños. Problemas que, sin duda, no tenemos la intención ni la capacidad de volver a estudiar a fondo, pero sobre los que, tal vez, hoy es legítimo echar una ojeada circular, debido al número de estudios precisos o de síntesis reunidos



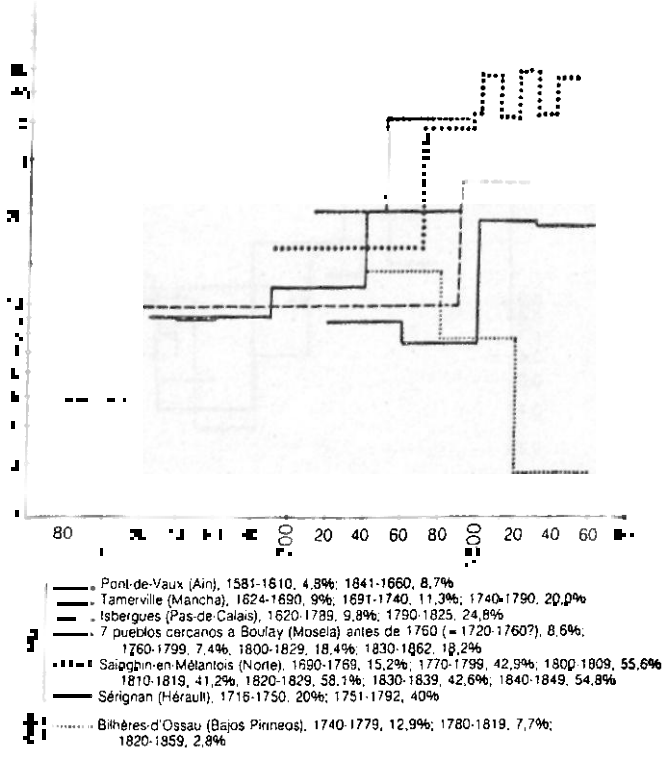
Nacimientos ilegítimos, 1571-1860 (en porcentajes)

FUENTE: J.L. Flandrin, «Amours paysannes», *Archives*, Julliard-Gallimard, París, 1975.

hasta el momento. A esta ojeada nos invitan algunos pasajes muy sugerentes de las obras de J.L. Flandrin, *Les Amours paysannes* o las *Familles*.*

Sobre los orígenes de los sistemas anticonceptivos, tema ampliamente debatido tanto en la escuela francesa como en otros lugares, se pueden señalar, en pocas palabras, dos o tres de las certidumbres o presunciones actuales. Son tales como para reforzar la importancia que nos veremos llevados a atribuir a la segunda mitad del siglo XVIII en el conjunto de las evoluciones concordantes: en

* Traducción castellana: *Los orígenes de la familia moderna*, Crítica, Barcelona, 1979.



Concepciones prenupciales 1580-1860 (en porcentajes)

FUENTE: J.L. Flandrin, «Amours paysannes», *Archives*, Julliard-Gallimard, París, 1975.

Francia no es posible encontrar el equivalente de la precocidad del pueblo de Colyton y de los parajes británicos donde esta evolución se manifiesta desde el siglo XVII. Sólo en el muy restringido medio de los duques y los pares se halla el equivalente del malthusianismo familiar precoz del patriciado genovés. De manera contraria, la excepcional fidelidad a un modelo tradicional, cuyo patrón lo ofrece el Cánada francés no es, con la excepción de determinadas provincias, lo habitual. O sea que sucedió algo en Francia en cuanto a los comportamientos respecto de la procreación: ¿cuándo y cómo?

Ciertos trabajos (E. Le Roy Ladurie en el caso del Languedoc) tienden a sugerir que el auténtico cambio en la Francia rural no sería anterior a la Revolución, es decir, a la década de 1790. El

diálogo mantenido entre A. Chamoux y C. Dauphin, por una parte, y J. Dupâquier y M. Lachiver, por otra, permite matizar el balance tal como aparece actualmente: en las ciudades, incluso las modestas, aparecen hacia mediados del siglo XVIII —la década que va de 1740 a 1750— indicios de una restricción voluntaria de los nacimientos; pero Dupâquier y Lachiver sugieren, a partir de otros lugares (Meulan), una evolución menos lineal, e invitan a distinguir dos tipos de «malthusianismo»: uno bastante general, pero difuso y limitado en el número de familias, otro sistemático en cierto número de familias «contraceptivas», posiblemente un 10 por 100. Según una tipología así matizada, la curva propuesta por los autores sugiere no un cambio sino una «flexión» hacia 1740 y un «lento pero seguro progreso de la contracepción entre 1765 y 1790», situándose la «gran fisura» en 1790, con la total desaparición del antiguo comportamiento demográfico. Compartimos la prudencia de los investigadores que insisten en la necesidad de recurrir a métodos de estudio diversificados, y a los sensibles contrastes entre la ciudad y el campo, pero también entre un campo y otro, de Quercy a los boscajes del este. El hecho es que se esboza una periodización, que vuelve a encontrarse si, ateniéndonos por el momento a la tosquedad de las cifras, consideramos los indicios que proponen las tasas de los nacimientos, tanto ilegítimos como provenientes de concepciones prenupciales. En los dos haces de curvas que agrupa para nosotros, muy pedagógicamente, J. L. Flandrin, se perfilan algunos *trends* muy marcados. Por lo general, a partir de 1750-1760 empiezan a elevarse, a veces sensiblemente, las tasas de nacimientos ilegítimos en la media docena de emplazamientos rurales que compara, con límites realmente modestos con relación a emplazamientos urbanos conocidos como París, Lille, Nantes, Burdeos, Toulouse o Grenoble, donde los porcentajes, de un 15 a un 30 por 100, e incluso más, reflejan al mismo tiempo una evolución interna y las consecuencias de la afluencia de madres solteras campesinas. Menos decisivo es lo que enseñan las curvas de concepciones prenupciales: por cada seis curvas en alza solamente hay una en baja, y el movimiento no se esboza más que en la mitad de los casos entre 1740 y 1780, ya que se manifiesta posterior o sincrónico con el hito revolucionario.

Antes de interrogarnos sobre el significado de estas curvas, observemos que la serie de indicadores escogidos no es limitativa: se

podría añadir la de los hijos abandonados respecto de la cual un agudo estudio de F. Lebrun sobre Anjou, que señala en la ciudad de Angers la misma llamarada en la segunda mitad del siglo, invita a pensar que no se confunde mecánicamente con la curva de los hijos ilegítimos, sino que tal vez sea, en un sentido más amplio, el reflejo de la miseria urbana.

La convergencia de estos datos, demasiado sorprendente para no ser subrayada, requiere esquemas explicativos, y éstos no faltan. ¿Se trata de la desestructuración del modelo europeo de continencia colectiva que, según P. Chaunu y A. Burguière abarca la época clásica, y una de cuyas características originales es el matrimonio tardío? ¿Se trata, como sostiene P. Ariès, de la consecuencia de una lectura nueva de la familia a través del descubrimiento del niño o, por último, de la *sexual revolution* que Edward Shorter sitúa en este periodo bisagra? Dejemos en suspenso, por un momento, nuestra opción, y recordemos al menos que el conjunto de estos giros de la segunda mitad del siglo XVIII pasa por una lectura modificada de la estructura de la familia.

A partir de este cambio, más perceptible a través de las fuentes «cualitativas» que de las cuantitativas, los trabajos de P. Ariès anunciaron un cierto número de temas importantes. Gracias a él, el Rousseau de *Emilio* vuelve a situarse en el contexto de una mutación muy amplia de la sensibilidad colectiva que conduce a una familia, limitada en su tamaño y en la mirada que dirige a los suyos, a valorizar la presencia del hijo en torno al cual se organiza. Podría argüirse que la cronología de Philippe Ariès, más fluida por la propia naturaleza de las fuentes impresionistas y cualitativas, no otorga a la segunda mitad del siglo XVIII la importancia que los estudios precedentes llevaron a atribuirle: pero para él la aprobación del rousseaunismo pone más bien punto final a una evolución de larga duración que abarca toda la edad clásica, desde la invención del colegio y el «encierro» de los niños a principios del siglo XVII. El autor, que insiste sobre el clima de afectividad absolutamente nuevo del que participan las relaciones a final del siglo, tiene, no obstante, una clara conciencia de los cambios de estructuras y del sentimiento de la familia en este periodo.

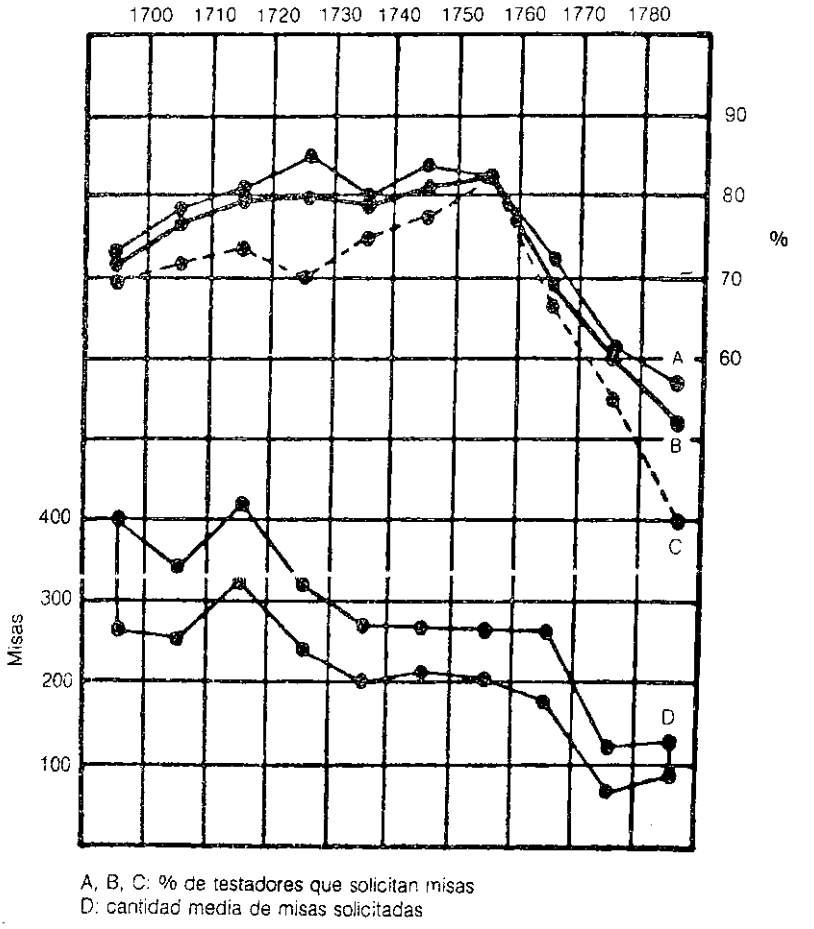
Se produce un cambio o una nueva coloración que no es en absoluto unívoco: un nuevo estilo de tensiones internas coexiste con el repliegue sobre el grupo familiar, en la dialéctica de una contra-

dicción muy explicable. Vemos aparecer estas tensiones en los términos de los análisis muy sutiles sobre la sociedad campesina del Languedoc, tal como la diseca Y. Castan en su obra sobre *L'Honnêteté et les relations sociales en Languedoc au 18e siècle:* en las modificaciones de la relación padre-hijo. El hijo mayor al mismo tiempo privilegiado y dependiente en el seno del tronco familiar; los hijos menores excluidos de la herencia y, en la segunda mitad del siglo XVIII, liberándose, a veces brutalmente, de las tutelas familiares, en el marco de una creciente movilidad y de una relación diferente entre los grupos de edades.

La relación padre-hijo o padres-hijos se modifica: y lo mismo puede decirse de la relación hombre-mujer. Tanto para Shorter, en su estudio de la *sexual revolution*, como para Depauw, en su investigación sobre la ilegitimidad en Nantes, la unión libre urbana de tipo moderno, que está a la sazón a punto de nacer, es muy diferente de la desigual brutalidad de las «conjunciones pasajeras» (R. Mandrou) del periodo precedente, dominadas por la relación amocriada. El ideal que, de Rousseau a Marat y a algunos *sans-culottes* de A. Soboul, se forja entonces, nace sin duda de una pareja recientemente imaginada. Pero no lleguemos demasiado rápidamente a la conclusión de que se igualan las posiciones: en la dialéctica hombre-mujer en el seno de los medios populares o de la pequeña burguesía, si bien las estadísticas de alfabetización muestran a la mujer que gana, en la ciudad, en camino de alcanzar a su esposo, se acentúa un dimorfismo de las actitudes y toma una nueva coloración, tal como aparece en las expresiones de la práctica religiosa. En tanto el devoto molieresco era «un» devoto, serán los devotos que azotarán a los *sans-culottes* burlones en 1792.

Las actitudes frente a la vida y las relaciones familiares sufren pues una mutación profunda. Dudábamos de ello al leer fuentes literarias como los cuadros de Restif o de Sébastien Mercier, pero era debido a la legítima sospecha que implican tales testimonios. Lo mismo puede decirse, en un sentido más amplio, respecto de las actitudes frente a la muerte, medio privilegiado de abordar las expresiones de la práctica y los comportamientos religiosos.

Partiremos de nuestros propios estudios así como de los de F. Lebrun (*Les Hommes et la mort en Anjou*, París, 1971) para resumir en algunos temas y algunas etapas el giro decisivo que afecta a las actitudes ante la muerte, esencialmente en la segunda mitad



Peticiones de misas en Provenza en el siglo XVIII

FUENTE: M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation, les attitudes devant la mort en Provence aux XVIII^e siècle*, Seuil, París, 1973.

del siglo XVIII. En nuestra tesis sobre *Piété baroque et déchristianisation en Provence au 18^e siècle*, y en una forma más sintética en *Mourir autrefois*, partimos de la evocación del sistema extraordinariamente englobador encarnado en Provenza en el marco de las pompas barrocas, tal como culminó en todos o casi todos los lugares de la cristiandad católica postridentina en lo que hemos denominado el «gran ceremonial» de la muerte. Una muerte preparada,

temida, ejercicio de toda una vida, que da lugar a un ceremonial público y ostentativo, seguido de todo un conjunto de ritos y prestaciones destinadas, a través de las obras, las misas y las oraciones, a asegurar la salvación o el perdón en el último momento del difunto. El testamento, una fuente privilegiada por su asentamiento social, sirvió de soporte a nuestra demostración, ampliada posteriormente al recurrir a fuentes semianónimas de la literatura menor profana o sagrada —de los sermonarios a las *artes moriendi*—, así como a la literatura de gran vuelo. Se perfila un *continuum* de las actitudes, sin duda moduladas según los lugares o los grupos sociales, pero no obstante extraordinariamente homogéneas, como testimonio de la impronta lograda por la Iglesia postridentina sobre la muerte y la vida de los hombres, construida con miras a la salvación.

Las curvas a las que limitamos voluntariamente nuestra argumentación muestran la desestructuración de este sistema en el siglo XVIII, cuyo ritmo lo marca el flujo de la demanda de misas, que es su prueba más difundida: tras una fase de ascenso o de consolidación, hasta mediados del siglo, se produce un indiscutible repliegue que hace caer a cerca de la mitad el porcentaje de los testadores preocupados por solicitar servicios *de mortuis* para la salvación de su alma. A este *trend* global se le puede aplicar, como hemos hecho nosotros, más de una flexión: temática (la rápida desaparición de las elecciones de sepultura, de las obras de misericordia, del recurso a las cofradías, del cortejo fúnebre); geográfica (movilidad de las ciudades y de determinadas zonas campesinas frente a la estabilidad de otras); o, sobre todo, sociológicas: la acentuación del dimorfismo según el sexo y la movilidad de las elites, pero también de la pequeña burguesía y de una parte de los pequeños productores urbanos, futuros cuadros en las filas de los *sans-culottes*...

Queda en pie la seguridad y la homogeneidad de una curva que, sobre todo, valoriza la importancia de la segunda mitad del siglo XVIII, a partir de 1750, y más tarde, siguiendo un ritmo acelerado, en 1760 y 1770: aunque algunos lugares, fundamentalmente los focos de jansenismo o de contacto profesional, presentan casos de evoluciones precoces, a partir de 1730. ¿Es posible hacer una extrapolación partiendo del ejemplo provenzal? A pesar de que F. Lebrun no recurrió a una técnica similar, la gran riqueza de los datos cualitativos que aporta sobre las actitudes ante la muerte en

Anjou confirman bastante bien la periodización propuesta en un lugar muy diferente. Por cierto, los estudios actualmente en curso aportarán, tal vez, más matices: la aplicación hecha por P. Chaunu y sus discípulos, de nuestra investigación al marco parisiense, parece dar pruebas, según los resultados obtenidos, de un cierto avance de la capital en el proceso de desocialización de la muerte, invitando a remontarse a esa otra sacudida de la sensibilidad colectiva que se sitúa entre los siglos XVII y XVIII, en plena «crisis del pensamiento europeo»... Pero París, dada su precocidad, ¿no representaría la excepción que confirma la regla?

La transición de las actitudes ante la muerte al conjunto de los comportamientos religiosos es natural, y sin duda hace poco se nos reprochó el poner el carro delante de los bueyes al tratar uno antes que el otro.

¿Se puede hablar de la descristianización de las Luces? No pretendemos zanjar la cuestión a la ligera. Recordemos brevemente cómo se presenta el problema, a nuestro entender, en la actualidad. Casi no se necesita recurrir a los historiadores si se cree que Francia era absolutamente cristiana en 1789, y que el choque revolucionario es el único origen de la descristianización contemporánea. Todo lo más servirá, y por nuestra parte podemos atestiguarlo fácilmente, para recordar la universalidad de ciertos gestos de la práctica en un mundo «cristiano», donde la separación de las clases en absoluto se ha realizado, y la gran impregnación de la vida cotidiana por el ambiente religioso. Francia, incompletamente cristianizada en algunos de sus campos (Le Bras) y ya descristianizada a partir de las elites de las Luces, según otra lectura recibida, no deja de plantear problemas. Varios estudios recientes han aportado elementos de respuesta y, en relación con ciertos gestos de la práctica, han establecido curvas fácilmente superponibles a aquellas en las que ya hemos reunido datos referentes a otros ámbitos. A partir del muy elevado nivel de práctica, y tal vez de cristianización que parece haberse alcanzado entre 1680 y 1750, hemos de decir que en el actual estado de las investigaciones las expresiones más masivas de la práctica se alteran nada o muy poco: los sacramentos «temporales» de la vida, el apresuramiento en el bautismo e incluso la práctica pascual (excepto en las ciudades) son aún muy a menudo de rigor, lo que explica el relativo fracaso de quienes han querido aplicar regresivamente a la época los cálculos de la socio-

logía religiosa contemporánea de la escuela de G. Le Bras. Pero otros índices se estremecen. Desde hacía mucho tiempo se tenían noticias de la deserción de los conventos en la segunda mitad del siglo XVIII y del envejecimiento de su población. Las curvas de ordenaciones o de títulos clericales determinadas hasta el presente respecto de cierto número de diócesis (Reims, Autun, Ruán, Burdeos, Aix, etc.) por diferentes investigadores (Berthelot du Chesnay, Julia, Vovelle) materializan la crisis de vocaciones que se hace patente, a veces muy precozmente, en emplazamientos jansenistas (Autun), y de manera más general a partir de 1750 o 1760..., aunque, a decir verdad, se ha de señalar la ligera recuperación que se deja sentir en el último decenio del Antiguo Régimen. Pero, es evidente, las vocaciones descienden, sobre todo en las ciudades (Marsella) y en regiones enteras (alrededor de París, Baja Provenza) que se abastecen en las otras que siguen siendo reservas de vocaciones excedentes (boscaje normando para París, zona alpina para el Midi); y aparecen como otros tantos santuarios que sugieren a veces los futuros contornos del mapa de la práctica religiosa del siglo XX.

Este giro es el que hemos encontrado, sin que sea necesario insistir en ello de nuevo, en la mayoría de las curvas que ha permitido establecer el examen de los testamentos provenzales: misas, elecciones de sepulturas, legados o pertenencia a cofradías. La laicización de las fórmulas así como el retroceso de la Virgen y los santos protectores en las invocaciones de estas actas nos han sorprendido más profundamente.

Otros indicios u otras prospecciones refuerzan lo que esta atestiguación podría tener por sí sola de pobre o de frágil: el análisis de las representaciones del más allá en las pinturas de los altares de las almas del Purgatorio confirma el empobrecimiento del panteón de los intercesores tradicionales. Por otra parte, disponemos de un rico conjunto de investigaciones realizadas por M. Agulhon respecto de la laicización de las cofradías meridionales, expresión tradicional no sólo de la sociabilidad sino de la religiosidad. La migración que se produce en las minorías provenzales, a partir de 1760 y sobre todo de 1770, de las gacetas de penitentes a las logias masónicas es un elemento clave para incluir en el informe.

El debate sobre el sentido que se ha de dar a estos cambios está abierto: para el abate Plongeron, que comenta los trabajos de

M. Agulhon, se trataría más de una laicización que de las premisas de una verdadera descristianización. Para P. Ariès, la laicización del testamento en la segunda mitad del siglo XVIII no sería un indicio del retroceso de la religiosidad, sino más bien de la modificación del sentimiento de la familia; el testador, en la era de una afectividad rousseauniana, confiaría en sus herederos en lo referente a las prestaciones espirituales que les habría exigido precedentemente, sin que por esto el sentimiento religioso quedara en entredicho... lo que no explica por qué los sacerdotes y los religiosos son cada vez más escasos en el círculo familiar.

De hecho, nos parece bastante indiscutible que en la segunda mitad del siglo se pone en marcha un proceso, cuya forma explosiva sería la descristianización de 1793. Pero esto deja en buena parte intacto el problema de sus orígenes. Aunque antes de abandonar el tema conviene subrayar sus límites conocidos. Sería un error creer que entre las clases populares, sobre todo rurales, hubiera desaparecido completamente una religiosidad «pretridentina» basada en prácticas folklóricas, a menudo mágicas: la ofensiva de los prelados de la época clásica en absoluto desarraigó todo esto, y creerlo sería negarse a comprender más de una de las formas de religiosidad marginal de la época revolucionaria. No se puede olvidar la fortísima impregnación religiosa que existe en las ciudades y en la pequeña burguesía, más entre las mujeres que en los grupos masculinos. Como sugirió E. Le Roy Ladurie, ¿fue la acción terrorista de los confesores indiscretos en materia de funestos secretos lo que preparó tal vez el futuro contraste de los domingos: las mujeres en la iglesia y los hombres en la taberna?

En el terreno de las elites, término que utilizaremos por comodidad, habría que hacer también más de una distinción: nos ha sorprendido, al repasar los testamentos provenzales, la continuidad de la práctica religiosa en una aristocracia que, en el diccionario de los clichés recibidos se suele calificar alegremente como frívola y desengañada; en contraste con la muy marcada confianza que caracteriza a la burguesía negociante o a los profesionales liberales.

¿Esto quiere decir que, en tales medios, el panorama de la sensibilidad colectiva recientemente perfilado se expresa en los términos de la serena lectura de Buffon o de los enciclopedistas? No es posible, para cerrar esta evolución, hacer abstracción de una reali-

dad tal vez privilegio de elites, pero que parece tomar el relevo de la confiada religiosidad que prevaleció antes: la inquietud.

Se nos reprocharía con toda justicia que, en las décadas prerrevolucionarias, no concediéramos a la inquietud la parte que le corresponde. El estudio es difícil, tal vez porque la profusión de fuentes literarias bien conocidas a partir de Hazard, Mornet, o incluso los clásicos de la historia literaria (Van Tieghem), renovadas gracias a recientes investigaciones (J. Deprun), se presta bastante mal al enfoque histórico seriado: hemos encontrado sus rastros en las crónicas o las memorias, al tratar el sentimiento de la muerte. Pero se aprecian más si cabe, en un terreno que en lo esencial sigue sin descifrar, algunas recientes investigaciones que se han llevado a cabo respecto del irracionalismo en el siglo de las Luces: por ejemplo, el estudio de R. Darnton sobre el «memerismo» —o el éxito del charlatán cuyas curas hicieron furor en el crepúsculo de las Luces. ¿Se suelen escribir las historias de la inquietud, de la inestabilidad? No obstante, son esenciales para nuestro objetivo.

Solidaridades o tensiones: dos dominios complementarios, ambos recuperados hace poco a través de una serie de estudios que permiten asociar al panorama aquí esbozado varias series características.

La noción (si no el término) de sociabilidad fue utilizada por la historiografía tradicional: debemos a M. Agulhon, que partió de un emplazamiento ciertamente privilegiado del Midi mediterráneo, el redescubrimiento y, sobre todo, la reactualización de la investigación según un punto de vista moderno: desde las cofradías institucionales o municipalizadas, a las cofradías luminarias dedicadas al mantenimiento de una capilla, a las agrupaciones juveniles o a las cofradías de penitentes, presentó la articulación de los diferentes elementos en torno a los que se organiza una vida colectiva (masculina) muy estructurada. De *Pénitents et francs-maçons*, obra de una gran riqueza, recordaremos aquí la idea —ya esbozada a propósito de la vida religiosa— del más importante hito de la segunda mitad del siglo XVIII. Institucionalización, municipalización, evolución profana y laicización... Un cambio, por lo demás, del orden cualitativo: las cofradías se debilitan y a menudo periclitan, pero la sociabilidad se mantiene. Las elites, sin romper con ellas bruscamente, trasladaron sus lugares de encuentro a las logias masónicas. El reclutamiento de las gacetas de penitentes se halla, pues, más «democratizado» en el momento del declive. Pero los

encuentros son más frecuentes: la fiesta, de anual pasa a ser semanal y, sobre todo, se multiplica. El unanimismo da lugar a una compartimentación de carácter clasista, que revela a menudo tensiones y enfrentamientos.

Esta evolución, ¿no es la misma que se percibe, en términos diferentes, en la obra de Y. Castan sobre las relaciones sociales en el Languedoc? A finales del siglo XVIII, la crisis y el retroceso de las comunidades son patentes: las bandas de jóvenes hacen su vida al margen del mundo de los padres y las personas pudientes. Evolucionan las comunidades que durante mucho tiempo fueron importantes puntos de anclaje de la solidaridad entre los pueblos: el estudio de sus conflictos —comunidad contra comunidad, o más a menudo comunidad contra señor— se clarifica a partir de determinados trabajos como los de F.-X. Emmanuelli, que propone para Provenza una curva en absoluto ascendente, sino más bien tendente a decaer en la segunda mitad del siglo, aunque muy sensible a la coyuntura.

En el estudio que realizamos sobre *Les Métamorphoses de la fête en Provence, 1750-1820*, se perfila el mismo giro tanto en las formas de este singular choque como en la manera en que se lo considera. La fiesta ha cambiado y así lo percibimos a mediados de siglo. La «romería» o fiesta patronal no fue nunca tan próspera y se reparte a lo largo de todo el buen tiempo, pero acentúa su evolución profana deslizándose por los derroteros heredados. La fiesta urbana es la que se modifica sobre todo: el regocijo tradicional de los juegos del Corpus Christi de Aix o de la Tarasca en Tarascón, por ejemplo, comienza a parecer exótico a los viajeros que han leído a Rousseau, lo descubren sin simpatía y piensan en los juegos de los antiguos griegos y romanos... Pero este retroceso o fosilización está compensado por la atomización de la fiesta que llega a ser un espectáculo permanente, o al menos semanal: de paseo por las alamedas a la evasión dominical a los merenderos o los «trenes» comarcales.

La crisis de las comunidades, la evolución profana y el final del unanimismo tradicional son rasgos que revelan con precisión la existencia de una fiesta de nuevo estilo.

Entre solidaridades y tensiones, la sociedad de la época clásica estableció, para los que quería apartar de su vista, el «gran encierro», el de los locos, los enfermos y los mendigos, cuyo modelo

nos hizo conocer M. Foucault. Las décadas de las Luces, al nivel de la práctica social que nos interesa aquí, se presentan en una posición ambigüa pero mucho más como herederas o adaptadoras que como innovadoras. El sistema heredado, aunque revela su edad y sus debilidades, no se cuestiona. A partir de los testamentos provenzales hemos podido estudiar la crisis de la caridad de tipo clásico desde 1750-1760, la que tradicionalmente llevaba los legados de los fieles a los hospitales urbanos. La colecta de Navidad para el hospital de Saint-Jacques de Aix-en-Provence revela un afligente *trend*... No obstante, es entonces cuando la noción burguesa y laicizada de la beneficiencia se filtra en la redacción de las actas, para tomar el relevo, al menos verbal, de una caridad en declive, que adopta un aspecto burgués.

Tras el choque, el conflicto: o sea, las múltiples formas de protesta o de ruptura con el orden social que van de la delincuencia o la ratería —como el robo de alimentos sobre el que se ha podido hacer un sugestivo estudio—, o la estupidez de las riñas en las tabernas y los altercados entre comadres... a formas de ruptura más elaboradas, que siguen diversos caminos: como el desacato de las órdenes reales de encarcelamiento o destierro en el grupo dominante o los que conducen a los pobres diablos a las galeras, al patíbulo o a la tortura por crimen, sedición, contrabando de sal o formación de grupos.

Estas realidades cambiaron en las décadas prerrevolucionarias pero, ¿es posible escribir esta historia de la «maldad» con la falsa ingenuidad que pedía Lucien Febvre? ¿Hubo esta llamarada de agresividad con la que la sensibilidad colectiva alcanzaría el «clima» social al que nos hemos referido más arriba? Al leer a los cronistas de la época se siente la tentación de responder afirmativamente. Sébastien Mercier en su *Tableau de Paris*, al igual que hace Restif en sus *Nuits*, carga las tintas sobre este panorama. El diario del notario Barbier participa tanto del humanismo de las Luces como del pesimismo del burgués de barrio. La confrontación de estas observaciones impresionistas con los datos cuantificados, que proporciona el gran número de estudios realizados recientemente en los archivos judiciales, sobre la represión a todos sus niveles, lleva a hacer algunas matizaciones.

Para la interpretación de las curvas se han de tener en cuenta dos variables: la ferocidad está dividida entre el flujo de la delincuencia y la desigual intensidad de la represión.

En nuestro estudio de 1968 sobre la delincuencia y la criminalidad en Provenza durante el siglo XVIII, según los registros de encarcelamientos de las prisiones de Aix, insistimos sobre la dinámica señalada que hace culminar la curva entre 1722 y 1774, con cifras medias superiores al doble de las de 1750, mientras que durante la década prerrevolucionaria, por el contrario, disminuye la tensión. Los estudios llevados a cabo en una escala más amplia por equipos parisienses o provinciales no dan pruebas de un movimiento tan claro: casi constantemente, de 430 a 530 personas son juzgadas al año como grandes criminales por el Châtelet de Paris entre 1750 y la Revolución, con una severidad por cierto desigual; la estadística anual de crímenes perseguidos en París oscila entre 276 en 1755 y 216 en 1785 (con un máximo de 290 en 1775). El descenso del número de persecuciones en la última década, tanto en París como en el Midi, ¿no manifestará tal vez la mirada modificada con la que el juez mira al culpable?

¿Qué conclusión puede sacarse de estos datos voluntariamente limitados a algunos sondeos? No se puede evitar el pensar en el viejo esquema heredado de los fantasmas del señor Taine y de algunos otros sobre el vínculo entre una renovada agresividad y los futuros furores revolucionarios. Sus límites se ven en seguida. Si la Revolución de la miseria y de los bajos fondos tenía que estallar, cosa que como se sabe desde hace mucho tiempo ocurrió en 1774... esto no significa que la miseria popular no haya tenido su lugar en la explosión de 1788-1789, como también se sabe. Pero a riesgo de parecer que acudimos en socorro de una victoria adquirida, añadiremos sin dificultad nuestra confianza a la que P. Pétrovitch da, en su libro, a los estudios de G. Rudé: la población miserable de los delincuentes de toda calaña no fue la que constituyó, esencialmente, las tropas revolucionarias. Lo que tampoco quiere decir que, en el nivel de los mitos o las imágenes movilizadoras, el «bandolero» no siga siendo una figura que impresiona la mentalidad colectiva, como se verá durante el Gran Miedo.

Hasta aquí lo referente a la delincuencia o la criminalidad populares. Asumiendo ahora lo arbitrario de una separación pedagógica, podemos confrontar la curva de los rechazos y las desviaciones con el grupo de las «elites» tal como propone F.-X. Emmanuelli a partir de las órdenes reales de encarcelamiento o destierro: esta curva es sostenida en una Provenza visiblemente tensa y cons-

tantemente pleitista aún en el propio seno de las familias; mientras en París es decreciente, tal vez debido a la relajación de las convicciones de quienes detentan el poder... Como concluye el autor, el conjunto, por la geografía de zonas de agitación crónica que propone como por su cronología, no es más que otra aproximación, nada desdeñable, a esta historia de la inquietud que antes hemos abordado por otros caminos.

Reunir e interpretar: ni causa primera ni epifenómeno. La sensibilidad prerrevolucionaria en su lugar

Hemos querido presentar aquí algunas series significativas como balance provisional de recientes investigaciones. Pero este procedimiento no carece de límites: podrá asombrar el que hayamos privilegiado la masa anónima de los testimonios de la gran mayoría con respecto a un tema donde lo más sencillo hubiera sido tomar en consideración el documento literario o artístico, en todo caso cualitativo. Como hemos explicado, escogimos esta alternativa voluntariamente. Queda el delicado trabajo, que no es fácil, de remontarse desde las actitudes y comportamientos deducidos a las expresiones individuales elaboradas, teniendo en cuenta que si nuestras fuentes dan mayor relieve, de hecho, a los comportamientos populares por el simple peso de su número, ocurre de manera diferente cuando se trata de fuentes literarias.

A partir de la reunión de los datos estudiados se perfila con bastante claridad un panorama colectivo: las tres últimas décadas que preceden a la Revolución nos presentan la imagen de un mundo modificado en sus actitudes colectivas; violentamente sacudido —como suele decirse— en sus valores colectivos: la religión, las estructuras de la familia, las relaciones entre los hombres; ya se trate de la sociabilidad, de la fiesta o de su reverso y complemento, la agresividad. En sus valores individuales o afectivos: el amor, las relaciones en el seno de la pareja, o la relación con el hijo, o el sentimiento de la muerte, descartado y más tarde vuelto a introducir bajo una forma diferente. Esta sensibilidad de transición no consiste tan sólo en yuxtaponer a las nuevas certezas del *Aufklärung* a la francesa y a la nueva invasión de la afectividad, la creciente importancia de la inquietud y de las tensiones vividas.

Puede parecer difícil, e incluso artificial, unificar en un ritmo común el conjunto de las evoluciones registradas: también finalmente nos sorprendemos por las convergencias evidentes. Sin duda, asistiremos a la superposición de movimientos de diferente amplitud, que nos veríamos tentados, sin buscar un ingenuo plagio, de tratar, a la manera de los economistas, en términos de movimientos seculares, interciclos o estallidos cíclicos. Un movimiento de muy larga duración, plurisecular, como es el cambio de las actitudes familiares a partir de la mirada modificada respecto del niño, si hemos de creer a P. Ariès, que siguió sus etapas desde el siglo XVII; y también es movimiento de muy larga duración, siguiendo al mismo autor, la modificación de las actitudes ante la muerte en términos de una creciente individualización, a través de una incrementada conciencia de la «muerte propia» (la muerte egoísta obsesionada por la salvación), antes de la romántica vuelta a la «muerte ajena» (P. Ariès). Las décadas prerrevolucionarias aparecen, en esta lectura, a manera de punto final y coronamiento, punto de flexión también, como preludio de una sensibilidad renovada. Pero no estamos seguros de que este pálpito, tal vez demasiado amplio y demasiado ampliamente reprimido, «case» verdaderamente con los hechos cuya historia escribimos.

Más claro nos parece el cambio general que se sitúa entre 1750 y 1770: menudo descubrimiento, se dirá, que confirma a Mornet y las lecturas más clásicas de la historia literaria. Sin embargo, nosotros nos situamos en otro nivel: el de los comportamientos de masa, donde ciertos avances, que se estaban produciendo en las elites desde el giro del siglo XVII, se difunden masivamente. La curva de nacimientos ilegítimos, así como la de las prácticas religiosas, dan una elocuente prueba de la desestructuración, en ese momento, de la visión del mundo de la época clásica, prolongada en la del *Aufklärung*. Al seguirlas se supera mejor la impresión de paradoja que nos dejó Pierre Chaunu en su *Siècle des Lumières*, al asociar estos dos avatares de la civilización con la era del absolutismo. El movimiento de desestructuración observable en la mayoría de los indicadores seguidos a partir de esta fecha tiene sus estallidos y sus accidentes, que son algo así como sus «crisis»: baste como ejemplo el impulso de los años 1770-1775. Pero de ninguna de las maneras afirmamos que la Revolución francesa es una de esas crisis.

A través de esta evolución y de un sincronismo de conjunto, aparecen algunas diferenciaciones: ciudades-campos, aislados-conservadores de antiguas actitudes frente a regiones móviles; ante todo diferenciaciones sociales entre grupos en movimiento (burguesía y pequeños productores urbanos) y grupos que se estancan, excepto en inventar en secreto las nuevas maneras de no tener hijos.

Pero no vayamos demasiado lejos: a través de estas lecturas y estas pocas certezas, se nos vuelve a plantear el problema de saber el lugar real que tienen estos hechos relativos a la mentalidad en el sendero que conduce a la Revolución francesa, en una palabra, en qué medida esta sensibilidad es auténticamente «prerrevolucionaria».

Tal vez sería cómodo partir —aunque fuese a manera de apoyo— de las antiguas lecturas que, en su visión unificadora, asociaron sin dificultad los diferentes indicios seguidos para hacer de ellos una de las principales causas de la Revolución. Volvamos a leer a De Ribbe o cualquier otro autor conservador de finales del siglo pasado: para ellos, la alteración de los valores tradicionales, religión, familia o autoridad, forma parte de las secuelas de la difusión del filosofismo que causó la caída del Antiguo Régimen. Semejante lectura, que valora extremadamente el peso de estos factores espirituales —que nosotros llamaríamos superestructurales—, tiene por otra parte su calco, o su negativo, en la lectura liberal: los progresos del individualismo y el retroceso de la superstición como frutos de la difusión de las Luces que preludia las emancipaciones revolucionarias.

Sería demasiado fácil oponer a estas lecturas históricamente fechadas los problemas, incluso técnicos, que plantean. ¿Cuál es el error de Voltaire o el de Rousseau en una sociedad analfabeta en más de su mitad, donde de la décima parte de los difuntos suficientemente acomodados de Châlons-sur-Marne como para que se proceda al inventario de su biblioteca, sólo un 10 por 100 posee más de cien libros? Se vuelve a plantear en su integridad el problema de la difusión popular de las Luces a partir de esta pregunta falsamente inocente.

Sin lugar a dudas, hoy día se haría hincapié en el peso de las necesidades materiales que condicionan los cambios de la sensibilidad colectiva. La evolución demográfica muestra, entonces, sus

efectos de múltiples maneras: cuestionando el equilibrio familiar en el mundo rural, movilizando una parte de los excedentes rurales hacia las ciudades, alejando un poco la obsesión de la muerte según el antiguo estilo... No es una casualidad que el tema de la ciudad de perdición ya ocupe en S. Mercier y algunos otros un lugar tan obsesivo. La evolución de las relaciones sociales, tanto en el pueblo como en la ciudad, cuestiona en términos nuevos las ficciones unanimistas del equilibrio de antaño. Con el telón de fondo de un desarrollo global de los grupos dominantes, los progresos de la burguesía de las Luces por una parte y la crisis nobiliaria por otra segregan, tras la apariencia de un lenguaje común, formas de «sensibilidad» diferente. En ellas el moralismo burgués debe buscarse entre la efusión rousseauniana y el heroísmo neoclásico, mientras que el desclasamiento nobiliario queda de manifiesto en las explosivas rebeliones de Sade o Mirabeau.

Todo esto es bien sabido, al menos a grandes rasgos, por lo que no será necesario extenderse mucho sobre ello. Por lo demás, es prudente ya que también sabemos que las relaciones dialécticas que unen los diferentes niveles no se perfilan en términos de influencias mecánicamente experimentadas. F. Lebrun lo ha demostrado en su investigación sobre *La Mort en Anjou*, al mostrar cómo puede cambiar la lectura colectiva de la muerte en una provincia donde su incidencia no se modifica en el siglo XVIII, y que sigue aferrada al antiguo estilo de morir... En unos lugares hay anticipaciones, en otros, mucho más a menudo, inercias y estados latentes: los ejemplos muestran claramente que no se puede reducir el lugar de las sensibilidades colectivas a un papel epifenomenal, sino que ocupan en el seno de las superestructuras ideológicas un lugar destacado.

Si se aceptan estos presupuestos, el cómo será aquí más importante aún que el porqué. O sea, si se admite el principio tanto de una relación global entre la evolución de las estructuras como de las relaciones socioeconómicas y la de las representaciones colectivas, sucede que antes de llegar al nivel de las sensibilidades se interpone la pantalla de la cultura y de la ideología. ¿Acaso las mentalidades y las sensibilidades no serán sino su reflejo?

El problema vuelve a ser, precisamente respecto del punto que nos interesa, preguntarse cuál es la parte que corresponde, en la modificación de las mentalidades colectivas a lo largo del siglo

XVIII, a la difusión del modelo cultural de las elites burguesas, encerrado en el corpus de la filosofía de las Luces.

Nos parece indiscutible que, por caminos que aún se han de concretar, un gran número de los cambios que hemos podido seguir se ha propagado, en parte, a través de una lectura diferente y sabida: por ejemplo, en lo referente a la modificación de las prácticas frente a la muerte, cuyo desarrollo hemos seguido, desde los negociantes y procuradores marselleses a partir de 1730, a los artesanos y tenderos, y más tarde a sus esposas, entre 1750 y 1770... Razón por la que nos hemos permitido —con toda cordialidad— mostrar nuestro desacuerdo con la lectura presentada por P. Ariès en su *Western Attitudes towards death*..., típico ejemplo de análisis que prescinde de toda ideología que sea filosófica... o religiosa, para limitarse a las aventuras de lo «psicológico colectivo» dotado de un aliento propio y casi autónomo...

Esto no quiere decir que para nosotros, al hablar de las modificaciones de la sensibilidad colectiva entre 1760 y 1789, todo se pueda explicar por la adopción o la transmisión vertical de un modelo elitista. Nos podemos plantear si, en el seno de los grupos populares, no se elaboran, puntual o localmente, los elementos de un nuevo modelo de comportamiento colectivo. La *sexual revolution* presentada por E. Shorter y el retrato tipo del *sans-culotte* según A. Soboul, parece sugerir una adaptación, al menos libre, de la lectura burguesa de las Luces. En sus rasgos de comportamiento no se podrían reconocer muchos de los resurgimientos tomados de un antiguo fondo común: los misioneros, materialistas de las Luces, retrocedieron a veces espantados ante la descristianizadora fiesta carnavalesca en 1793... ¿Esto quiere decir que, por el contrario, los comportamientos populares revolucionarios podrían ser asimilados en su continuidad a los comportamientos pánicos y tradicionales de masas que no habrían cambiado en sus maneras de sentir ni en sus reacciones, desde la Fronda o la Liga? Creerlo así significaría olvidar que la visión del mundo también había cambiado para estas masas.

SEGUNDA PARTE

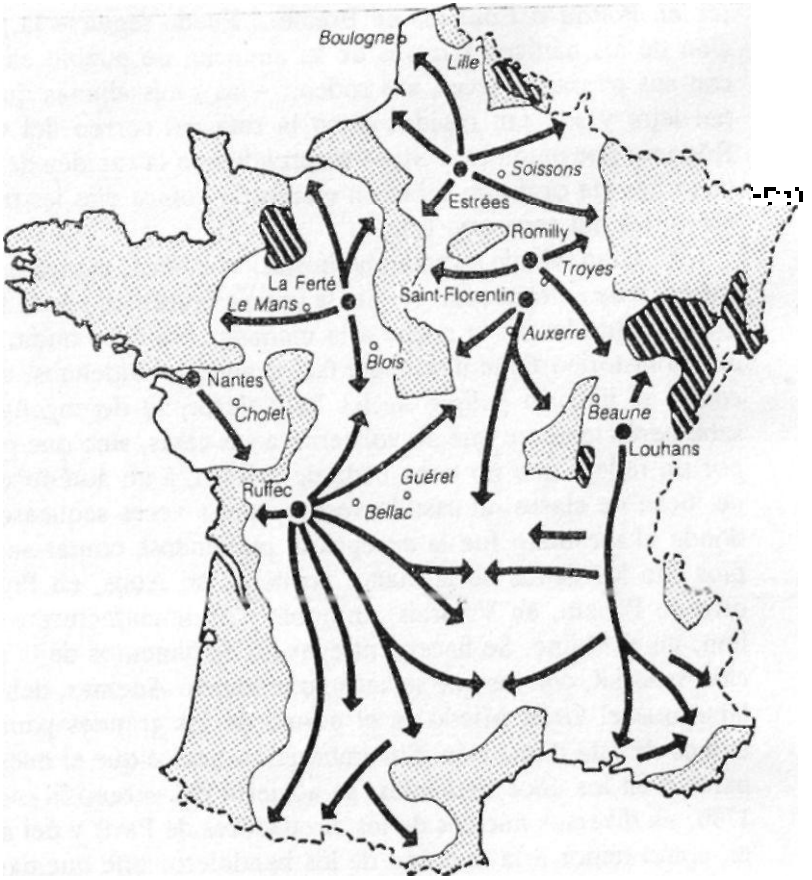
LA TABLA RASA

3. EL MIEDO

Georges Lefebvre, al referirse a los resortes que subyacen en la conducta revolucionaria, la mostraba dividida entre dos pulsiones esenciales y contradictorias: la esperanza y el miedo. Esta dicotomía puede parecer exageradamente simplificadora, y no obstante creo que es fundamental para quien desea estudiar el campo de las mentalidades revolucionarias. Sí, es preciso partir de un primer nivel, en el ámbito de la espontaneidad revolucionaria, un nivel que organizaremos en varios temas: el miedo, la violencia y la destrucción o la tabla rasa. Pero, digamos de entrada, para que nadie se llame a engaño, que se trata solamente de un momento o una etapa dentro de un conjunto o de un movimiento. Hoy día es posible liberarse de la influencia de los historiadores jacobinos, inconscientemente deseosos durante mucho tiempo de «blanquear» la Revolución de aspectos poco brillantes u honorables, ya que, inversamente, es menester liberarse de una vez de la vieja orquestación que ha hecho de la Revolución el lugar privilegiado del miedo, de la locura colectiva y sangrienta de un momento: una imagen fantástica que brotó del centro mismo de la crisis. Desde el punto de vista noble, André Chénier hablaba entonces de los «altares del miedo», mientras que en un nivel sensiblemente más «popular» los caricaturistas ingleses, Rowlandson o Gillray, ilustraban para uso de su público la cena del *sans-culotte* y su familia: cabezas cortadas, tripas de aristócratas, para cada uno su trozo favorito... A lo largo del siglo XIX —mientras Taine ofrecía una de las expresiones más literarias del mito—, la leyenda negra de las atrocidades revolucionarias fue uno de los temas favoritos de una historiografía conservadora, que todavía hoy no ha dicho su última palabra.

Abordemos los hechos de frente: el miedo es uno de los elementos básicos para comprender la sensibilidad revolucionaria. Es innecesario decir que a diferencia de la felicidad en absoluto es una idea nueva. Es posible enumerar, como lo hizo Jean Palou, las herencias más que seculares, en el campo francés, en las que los miedos revolucionarios hunden sus raíces. El miedo al lobo no es una fábula inofensiva para niños. Aunque el monstruo surgido de la noche de los tiempos, como suele decirse, se convirtió en una curiosidad (en 1767 mataron a la bestia de Gévaudan que aterrorizaba la región de Vivarais), sin embargo, pueden concretarse, ya que el monstruo real y/o mítico fue objeto de más de una batida... teóricamente victoriosa, otros recuerdos, unos anticuados y fantásticos, y otros menos, que habitan la memoria colectiva: el leproso, la peste, el brujo, el bohemio o el gitano... miedos ilusorios, recuerdos mal acallados. La imagen del leproso se difumina en un lejano pasado; la del brujo o la bruja, a los que los tribunales ya no queman, sigue presente en más de un lugar del campo, donde los archivos de las senescalías revelan, a través de sus páginas, la venganza campesina contra algún echador de cartas (o echadora), linchado o ahogado en su pozo. Estos miedos ancestrales se atomizaron, comenzaron a folclorizarse al nivel del cuento y de la tradición oral de las veladas. Pero otros miedos están muy vivos, son cotidianos: el del mendigo, el de los pobres «en reunión», como se dice entonces, cuyas amenazantes bandas recorren los campos, o el del bandolero constantemente presente en las llanuras y bosques de los alrededores de París, desde Cartouche hasta Fleur d'Épine, vivo en las provincias; y el recuerdo de Mandrin en los Alpes o de Gaspard de Besse en Provenza, imágenes del bandolero «popular» en torno al que se desarrolla toda una serie de leyendas, muy lejos de ser hostiles: Gaspard de Besse, el bandolero guapo que besa la mano de las damas y, sobre todo, Mandrin, desfacedor de entuertos y protector, e incluso imagen simbólica del desquite de los pobres.

En este contexto, el Gran Miedo que recorre la provincia francesa en la segunda quincena de julio de 1789 no es una curiosidad incomprensible. Vuelve a utilizar viejos caminos, se basa en soportes tradicionales: este pánico se convierte en el miedo a los ingleses en el litoral y a los piamonteses en los Alpes, pero un poco en todas partes en el de los bandoleros, esperados y, según se dice, percibidos. En ese triple contexto, político, económico y social, se



Las corrientes del Gran Miedo

FUENTE: M. Vovelle, *La caída de la monarquía, 1787-1792*, Ariel, Barcelona, 1979.

comprende mejor la explosión simultánea, que tiene su eco deformado en la toma de la Bastilla, y reflejada en la provincia francesa, como se ha dicho, desde varios núcleos a los cuatro extremos del país, de Estrées al norte de París, a Montmirail en el Maine, Ruf-

fec en Poitou o Louhans en Bresse... Puede seguirse la propagación de los pánicos a través de su anuncio, de pueblo en pueblo, con sus pausas a veces, sus rodeos —las rutas alpinas que llegan tan lejos y son tan rápidas como la ruta del correo del valle del Ródano, por ejemplo... Sigue sorprendiendo la rapidez de un contacto por vía oral que cubre en menos de quince días las tres cuartas partes del territorio francés.

¿El Gran Miedo es una manifestación pánica, rezagada de una sociedad de cultura oral, en que la noticia fantástica puede levantar a las multitudes de la noche a la mañana? No cabe duda, pero el hecho histórico tiene una doble faz; cuando los aldeanos, armados contra el ilusorio peligro de los bandoleros, se desengañaron, se sabe perfectamente que no volvieron a sus casas, sino que pasaron, por un reflejo que no tiene nada de mágico, a un auténtico frente de lucha de clases: al castillo vecino, que a veces saquearon pero donde el asesinato fue la excepción, pudiéndose contar sus ejemplos con los dedos de la mano: un noble en Aups, en Provenza, otro en Pouzin, en Vivarais, un noble y un manufacturero de Ballon, en el Maine. Se hacen entregar los documentos de la imposición señorial, con los que se hacen una fogata. Además, debe señalarse que el Gran Miedo es el último de los grandes pánicos, al menos de esta dimensión. Sin embargo, sabemos que el miedo reapareció en los años siguientes: se advierte del verano al otoño de 1790, en diversos núcleos de los alrededores de París y del nordeste, como temor a la invasión de los bandoleros que queman y saquean las cosechas, como por ejemplo en la región de Laón (en Guise) el mes de junio de 1790, donde se propaga el rumor de que las tropas extranjeras saquean las cosechas, y más tarde, en agosto, en Étain, en el Mosa, y en toda la región de Verdún, mientras que en Normandía, en noviembre, se dice que el bosque de Lyons da cobijo a bandas de salteadores. El miedo resurge también en el contexto puntual del intento de huida del rey a Varennes en la primavera de 1791, en Champaña y alrededor de París, en Trappes y en Dreux: ¿acaso no se observan bandoleros hasta en el bosque de Bolonia? Pero Jean Palou encontró igualmente las huellas del pánico en Queyras, en otro confín, más lejano y menos susceptible de contaminación por contacto directo; lo que hace suponer que un estudio más sistemático y menos impresionista sería capaz de descubrirlo en más de un lugar. Sin embargo, a partir del Gran Miedo

las actitudes evolucionaron: queremos decir que el aspecto pánico, en lo que aparentemente tiene de más incomprensible, experimentó una regresión. Un ejemplar estudio de Georges Lefebvre sobre uno de los «miedos» de los habitantes de Champaña respecto de la vuelta de Varennes, que condujo al asesinato del conde de Dampierre, la descifra y analiza: no es un reflejo inexplicable el que inmoló, bajo los golpes de los campesinos, a un aristócrata con el que sostenían un muy grave litigio.

Durante la Revolución se franquea una etapa de la historia del miedo, con las matanzas de septiembre de 1792, inmediatamente después de la caída de la monarquía, en el contexto de la invasión de Francia, antes de Valmy. En unos lugares, el Gran Miedo había sido excepcionalmente poco sangriento (tal vez cinco asesinatos en total...), en otros la «reacción punitiva», siguiendo la expresión acuñada, domina y ahoga el movimiento. Las matanzas de septiembre son fruto del miedo, pero no de un pánico enloquecido como el Gran Miedo: el temor al «complot aristocrático», surgido a partir de 1789, se materializa con fuerza, en el mismo momento en que acaba de detenerse en París, durante los últimos días de agosto, a unos tres mil sospechosos, aristócratas y muchos sacerdotes refractarios. A partir del 2 de septiembre una muchedumbre se dirige a las prisiones parisienses —la Force, l'Abbaye— y degüella sumariamente, tras un simulacro de juicio ante un improvisado tribunal popular, a unas mil a mil cuatrocientas personas, trescientas de ellas sacerdotes. En París hubo matanzas, pero también se llevaron a cabo en otros lugares como en Versalles, donde la multitud e incluso la escolta liquidaron a los prisioneros traídos de las prisiones de Orleans... y también en las provincias. ¿Se puede pretender explicar de arriba a abajo las matanzas de septiembre? A partir del mismo momento en que se producen los acontecimientos, una mezcla de conspiración del silencio en unos casos y de posterior explotación en otros, contribuyó a oscurecer el problema. Lo que sabemos en la actualidad es que los agentes de la matanza no surgen, como se dice, de la hez del pueblo: en el personaje del ujier Maillard, que pronuncia los veredictos, se reconoce a los pequeños burgueses parisienses y padres de familia. Su justicia es al mismo tiempo selectiva y ciega, castiga a los sospechosos por excelencia, sacerdotes y nobles, pero no perdona a los presos comunes —las tres cuartas partes de las víctimas— e incluso

liquida a verdaderos pillos (el bandolero Fleur d'Épine muerto en Versalles).

En su actitud, si nos limitamos al nivel de las ideas claras, el miedo a la conspiración del interior, o como se dice, a la «puñalada por la espalda», desempeña un papel esencial para una revolución asediada: pero los caminos de la liberación colectiva son evidentemente más complejos. Estudios muy recientes (B. Conein) que utilizan los métodos del análisis semántico se basan en el discurso, aparentemente pobre, e incluso informe, de los protagonistas o los «cabecillas», como lo transmitieron los posteriores interrogatorios, para detectar en él las ideas-motrices, las consignas de las que son portadores. Indiscutiblemente, la idea de una justicia directa, popular, formal a su manera pero al mismo tiempo desembarazada de las formalidades de la justicia oficial, ocupa aquí un destacado lugar. Además, más allá de este nivel de justificación, los fantasmas de la devoración y la mutilación encuentran expresiones muy concretas («Me voy a jalar tu hígado»), aunque permanecen en el campo de la fantasía. Fueron los ingleses quienes creyeron en la antropofagia efectiva de los *sans-culottes*, y la ilustraron en sus caricaturas. Las mutilaciones y alardes de carácter sexual que acompañan el asesinato de la princesa de Lamballe remiten, sin duda, a toda una tradición de comportamientos de este tipo propios de antiguas emociones populares, lo que sin embargo no sirve para explicarlos.

El hecho es que el miedo, en sus formas de pánico colectivo, desapareció luego progresivamente: se encuentran aún en 1793 ejemplos puntuales (un mítico desembarco inglés en Yvetot, Normandía, en abril; un pánico en Meaux en septiembre, etc.) pero son actos circunscritos que no se trasmiten al exterior... ¿El miedo desapareció o simplemente cambió de rostro? Es cierto que esta noción recubre varias realidades diferentes. Decir, como dice Jean Palou, que el Terror hizo desaparecer el miedo no es más que un juego de palabras. El Terror es el miedo controlado, dominado, fijado en los límites de una justicia popular, no pasiva sino activa, que no es ya la que se siente pánica e irracional, sino la que se inspira a propósito en los enemigos de la Libertad. Si se quiere un ejemplo más que anecdótico de lo que decimos, ahí está la imagen del ogro, heredada del imaginario colectivo más antiguo, que cambia de campo; en enero de 1793, el diario de las *Révolutions de*

Paris presenta el proyecto, ilustrado con un grabado, de una «Estatua colosal para ser colocada en los puntos más elevados de nuestras fronteras». Su tema es «El pueblo devorador de reyes». En el dibujo puede verse un gigante popular, barbudo y musculoso, que blande una maza con una mano y con la otra lanza a una hoguera a un monarca enano e irrisorio para asarlo. Ogro o Hércules popular, esta imagen volverá a encontrarse con algunas variantes durante todo el año 1793. El miedo, como elemento de la mentalidad revolucionaria, no podría, por otra parte, reducirse al pánico, a la coalescencia espectacular: de manera más insidiosa, pero más profunda y continua, recorre la historia de estos diez años; remitiéndose, por una parte, a la historia de los mitos —a menudo personajes individuales o colectivos— soportes de los temores, en uno u otro campo.

La historia de los rumores y de su forma de propagación, que en buena parte está por hacerse, no sirve para aclarar los comportamientos colectivos de una opinión en estado naciente, dependiente de una información escasa y lenta. Tomemos un ejemplo, que conozco en profundidad: los levantamientos agrarios de 1791-1792, en las llanuras de gran cultivo al sur de París, donde vemos entrecruzarse rumores contradictorios. Para las autoridades, la idea de una conspiración contrarrevolucionaria está siempre presente, y también se observa la presencia de sacerdotes a la cabeza de los campesinos que quieren tasar los cereales en los mercados, pero... aunque el movimiento no procede de ahí, ¿por qué no podría ser obra de los «anarquistas»? Y denuncian absurdamente la presencia de un pretendido hermano de Marat... directamente en una vidriería del bosque del Maine..., ¿y por qué no la acción, bajo mano, de Philippe Égalité, el intrigante primo del rey, a la sazón diputado en la Convención? Después, en más de un lugar, se distribuyó dinero, o se descubrieron los bolsillos bien llenos de agitadores menesterosos. Pero los militantes de las tasaciones populares dispusieron también de sus propios esquemas explicativos: como contrapunto al anarquista o al contrarrevolucionario, alzan la figura del acaparador —no menos contrarrevolucionario— cuyos graneros registran, y más tarde, en el otoño de 1792, alegan, siguiendo todas las tradiciones, un seudodecreto de la Convención que legitimaría su movimiento autorizándolo a tasar los cereales. La conspiración, el sospechoso, el anarquista, el falso decreto, el dinero distribuido: allí está, en su temática pobre y a menudo repetitiva, toda una parte

del arsenal de los fantasmas de la época. Según las secuencias, y por supuesto los campos y los medios, uno u otro se impone con fuerza: el tema de la conspiración se consolidó desde las primeras semanas de la Revolución, en competencia con el del bandolero, al que suplanta, reduciéndolo a una expresión metafórica («los bandoleros de la Vendée»...); el tema es aumentado tanto más fácilmente cuanto que no hay nada de ilusorio en más de un caso, aunque la actividad fabuladora exagera la realidad. Se comprende, en semejante contexto, la popularidad real de un periodista como Marat, «el Amigo del pueblo», que —con una mezcla de clarividencia y de informaciones concretas— anunció de antemano, de 1789 a 1792, las futuras repercusiones, las malas jugadas preparadas y las conspiraciones; y hasta predijo con precisión la huida del rey. De aquí procede tal vez una parte del odio que se le tiene al «tribuno del pueblo». Pero esta referencia ejemplifica también el cambio esencial que se manifiesta después del Gran Miedo, en una opinión política organizada y sagaz. Pero no sobrestimemos, a la inversa, la madurez de esta opinión: el movilizador mito de la conspiración también es maleable y puede ser utilizado para cualquier fin; la etiqueta de la conspiración aristocrática a la del extranjero a partir de los inicios de la guerra, que moviliza a los «secuaces de Pitt y de Cobourg», como se dice, se le colgará a los girondinos, dantonistas y hebertistas, a la espera de que la república burguesa haga ilustre, a través de una iconografía complaciente, la conspiración de los anarquistas —entiéndase los babouvistas— partidarios de la ley o de la «distribución agraria», es decir, de la distribución de los bienes. El terrorismo o el hombre del puñal de las imágenes propagandísticas de los años IV y V toma el relevo del aristócrata de los años anteriores.

Sería abusivo concluir —a partir de la comprobación insoslayable de que el Gran Miedo fue el último de los grandes pánicos colectivos— que la Revolución francesa eliminó o controló el miedo, y hacer de ello, partiendo del mito de la conspiración ininterrumpida que resurgió con aspectos contradictorios a lo largo de su historia, un componente esencial, consustancial de lo que algunos denominan hoy día el «delirio» revolucionario, generador de todas las desviaciones totalitarias. La lectura iluminada, que cree en la definitiva erradicación, peca de optimismo, y bien sabemos que los miedos «de antiguo estilo», propios de las sociedades dominadas

por el mundo rural, se volvieron a encontrar hasta en la crisis de 1847-1848, activados por el «jefe de orquesta clandestino» que identificó E. Labrousse: la miseria, que como sabemos es otro de los miedos propios de las sociedades industriales evolucionadas, aun en nuestros días.

A la inversa, no caigamos en la trampa de los *tenebrosi* actuales. Tanto en la larga duración como en el tiempo corto, la Revolución francesa señala un giro decisivo en la historia del miedo. En el tiempo corto experimentó un proceso de madurez política «en caliente» tan intenso, en las ciudades pero también en el mundo rural, que hizo imposible los pánicos de la época antigua. En el tiempo medio, los sueños que no pudo realizar y su proyecto pedagógico en su totalidad se situaba como contrapunto de los viejos pánicos frutos de la ignorancia (e incluso, se podría añadir entonces, de la superstición). Pero, sobre todo, proclamó alto y fuerte los nuevos valores de emancipación, responsabilidad individual e incluso una época de fraternidad, que son otros tantos antídotos contra el miedo: tal vez se encuentre ahí uno de los principales aspectos de esta «transferencia» cultural fundamental que hoy estamos de acuerdo en considerar una de las irreversibles adquisiciones de esa época.

4. LAS MASAS

Partir de las masas es intentar captar la espontaneidad revolucionaria en estado naciente. Un procedimiento legítimo a primera vista, pero que proporciona engañosas facilidades. Las multitudes revolucionarias fueron evocadas desde las primeras crónicas contemporáneas de los hechos, y se convirtieron posteriormente en uno de los principales personajes de la historiografía descriptiva de la época romántica —con pretensiones científicas en la era positivista. A pesar de estar agrandada y a veces sobrecargada de múltiples connotaciones, no por esto la noción se ha hecho más concreta: por lo que, en primer lugar, conviene captar la imagen de la muchedumbre revolucionaria como una herencia histórica.

UNA IMAGEN HEREDADA

Tanto en las crónicas como en las correspondencias, o los artículos de las gacetas, las masas son inseparables de la noción de «jornada revolucionaria». ¿Es necesario decir que, en una visión que sigue siendo la de las elites, no suele resultar favorecida? La muchedumbre es el «populacho», a veces la turba, la hez, los bajos fondos: la inquietud, e incluso el horror, se expresa en juicios categóricos... hasta la evidente caricatura en algunos casos. Casi no conocemos algo tan sugestivo a este respecto (aunque se encontrarán mejores) como la evocación del cronista Blanc Gilly de los federados marselleses en la toma de las Tullerías el 10 de agosto de 1792: horda aceitunada del Piamonte, berberiscos, escapados de las galeras (el autor con atraso de una guerra, o de algunas décadas, olvida que desde hacía medio siglo el presidio había sido trasladado a To-

lón). Al fin de cuentas, el testimonio iconográfico sigue siendo más satisfactorio: Prieur, Duplessis-Bertaux y Monet, grabado por Helman, transmiten una imagen que sin duda no es ingenua en estos maestros del grabado, ni está desprovista de intenciones trasmisoras de un juicio a menudo hostil. Con frecuencia su testimonio, incluso allí donde no pretende ser explícito, se revela involuntariamente más rico y expresivo.

Pero las primeras generaciones de historiadores bebieron en las fuentes de los cronistas amedrentados, aun cuando no estaban en absoluto decidida o incondicionalmente en la oposición. Si se lee en Michelet el relato de la toma de la Bastilla, de las jornadas de octubre o de las matanzas de septiembre se impone una imagen, complementaria de la del pueblo: la de la multitud como su delegación y caricatura al mismo tiempo. Esta imagen es, igual que el pueblo, infantil, impulsiva, violenta y también valiente, capaz de realizar buenas acciones donde queda de manifiesto su inocencia, pero recorrida por olas pánicas, a merced asimismo, según una dialéctica masa-individualidades, de sufrir la influencia de un cabecilla que la refleja y domina al mismo tiempo. Thuriot el 14 de julio, Maillard en el momento de las matanzas de septiembre...

Estos elementos vuelven a encontrarse en Taine, aunque desprovistos tanto de simpatía (a pesar de todo) como de calidez y de la percepción instintivamente certera o al menos convincente de Michelet. En sus célebres metáforas —el «mono malvado y lúbrico»—, donde se manifiesta la reducción antropomórfica del pueblo, ser colectivo, a un hombre borracho, que inspiró uno de los más famosos pasajes del autor, expresa al mismo tiempo un veredicto político y una opción «científica» indisolublemente unidos. Se ha dicho que Taine, en su radical condena, trasladó los terrores y fantasmas del burgués francés al momento inmediatamente posterior a la Comuna de París, con riesgo de caer en la anacrónica interpretación consistente en hacer del *sans-culotte* el parado o el obrero que no es en absoluto. Al recurrir a la reducción antropomórfica a la que Michelet podía invitar, aunque para él no es más que metáfora o recurso estilístico, preludia una corriente de historiadores o sociólogos, entre los cuales el más conocido es el doctor Lebon, con su *Psychologie des foules* (1985), continuada y sistematizada posteriormente (*La Révolution française et la psychologie des révolutions*, 1912). A la luz tanto de la sociología de Durkheim

como de la psicopatología de un contemporáneo de Charcot, Lebon formaliza y sistematiza los episodios cuyos elementos seleccionados le proporcionó el relato de Taine. El ser colectivo de «las masas» toma forma, se encuentra dotado de comportamientos, de tropismos y de pulsiones. Semejante lectura no ha sido abandonada, evidentemente, y el cadete francés entrenado hacia 1958 en la «contra-guerrilla» debería pensar en la obra de S. Tchakotine sobre *Le Viol des foules par la propagande révolutionnaire* que sigue siendo la presentación, apenas adaptada por un sabio de formación pavloviana, de ese producto de la imaginación que es «el vulgo» con sus tropismos casi amebianos.

No obstante, ya se había dejado oír una reacción en el marco de una lectura que se podrá tachar también de positivista, e incluso de demasiado simple, aunque de un positivismo concebido de manera diferente: pensamos en el célebre artículo de G. Lefebvre «Foules révolutionaires» que data de 1932. Georges Lefebvre, defendiendo la opinión contraria de sus predecesores, invitaba, en este artículo-programa, a un esfuerzo de clarificación: comenzando por evitar colocar en la rúbrica de «muchedumbre» realidades muy diferentes. De la multitud en estado puro, o simple conglomerado, al conglomerado semivoluntario, que no está aún en absoluto motivado en función de las consignas que se impondrán a la multitud, pero no por esto fortuito, y a la concentración con objetivos concretos, la jerarquía debe ser respetada. Pero el conglomerado, o la multitud en estado puro, pasta blanda ideal, no existe. Georges Lefebvre insistía en el hecho de que en la concentración más fortuita preexisten «los elementos de la mentalidad colectiva antecedente» que se «encuentran simplemente rechazados a un segundo plano de la conciencia»; pero que basta que un elemento exterior los recuerde para que surja el estado de muchedumbre, ya no maleable en función de estímulos formales, sino de ideas motrices adquiridas.

La Revolución francesa, a partir de esta desmitificación de la noción de muchedumbre, se prestó a los enfoques precisos de una sociología histórica cuantificada, atenta tanto al reclutamiento de los protagonistas como a los comportamientos colectivos y a las consignas. Desde este punto de vista son esenciales los trabajos de G. Rudé, primero artículos y después libros, *The crowd in the french Revolution* (1959), *The crowd in history*, etc. La muchedum-

bre, como la presenta Rudé, si no enjuiciada, al menos estrictamente analizada a partir de las huellas que poseemos, puede parecer, a la luz de determinados trabajos ulteriores (E. Le Roy Ladurie, *Paysans de Languedoc*, Y.-M. Bercé, *Fête et révolte*, etc.), un poco empobrecida por reacción contra las virtudes mágicas de las que precedentemente se hallaba dotada; pero la historia sale ganando con ello. Y nada impide, a partir de técnicas de análisis más especializadas (psicoanálisis histórico) estudiar más detalladamente las pulsiones que se abren paso, sin volver a caer en los hábitos de antaño.

Sólo queda una técnica por experimentar; a partir de ahora se sabe a qué fuentes dirigirse y que la historia, que por una vez distribuye buenas y malas notas, nos ofrece dos tipos de fuentes: las que convienen a las jornadas que han salido bien y que se saldan con recompensas o resarcimientos («vencedores de la Bastilla», víctimas del 10 de agosto de 1792...) y las más numerosas que, por el contrario, dan fe de un fracaso: diligencias, actas de procesos, registros de encarcelamientos, etc. Fuentes a la vez pobres y ricas, que permiten una relectura destinada a la mejor utilización de las crónicas vividas o de los documentos iconográficos.

Nacimiento de la muchedumbre

A partir de aquí se puede aventurar una tipología de las masas urbanas y rurales, captarlas en su estado naciente, enumerar los actores y analizar las consignas.

G. Lefebvre fue el primero que presentó las condiciones en las que se forman estos «conglomerados semivoluntarios» de donde surge la condición de muchedumbre: son múltiples, tanto en los pueblos como en las ciudades. En el pueblo, los trabajos y los días, las prácticas colectivas, también se prestan a tales concentraciones. En las llanuras de grandes cultivos, el bando de siega y de vendimia hace de estos trabajos operaciones que interesan a toda la colectividad y a veces provocan las migraciones de temporeros agrícolas, pero el espigueo también se hace según un bando, y la defensa de los derechos colectivos (sobre el bosque, la landa o las tierras «baldías») es, así mismo, poderosamente movilizadora. En función tanto de modos culturales como de los calendarios diferentes, y también la diferencia del paisaje rural que asocia el hábitat concen-

trado con los campos abiertos y el hábitat disperso con los campos cercados de boscaje, creemos, como el autor, que estos datos puedan manifestarse localmente en términos muy diferentes. La importancia o la inexistencia de la cabeza de distrito condiciona las circunstancias de los posibles encuentros y las reacciones colectivas tendrán igualmente una tonalidad muy diferente en las tierras donde hay democracias aldeanas igualitarias (de tipo montañés) que en las llanuras de grandes cultivos con contrastes sociales marcados y un abundante y miserable proletariado rural.

También se han valorado otros encuentros, como el del domingo, ya sea a la salida de misa o la cita masculina en la taberna. Georges Lefebvre apuntaba, en el calendario de las emociones populares en el medio rural, la importancia del domingo e incluso del lunes, según las resoluciones tomadas en común la víspera. Otra cita, más movilizadora aún que el contacto aldeano del domingo, es la feria o el mercado semanal: lugar y rito obligado del contacto ciudad-campo, medio por esto mismo del contagio de ideas, del burgo que sabe a los campesinos que se enteran de las noticias, ocasión también, por el contrario, para que se engendren miedos recíprocos: pánico urbano ante la afluencia de las bandas campesinas, pánico rural por el contacto con las perturbaciones urbanas. El mercado añade al simple contacto entre dos mundos un elemento de movilización reforzado: regula también el aprovisionamiento y, por tanto, la supervivencia de toda la parte consumidora de la población. Y si es cierto, como recuerda G. Lefebvre, que para un campesinado vendedor el paso por el mercado no es ya obligado a partir de 1789 ya que, desde entonces, puede vender con muestras, en general, la práctica sobrevivió. Para los pobres es un medio colectivo de controlar, en la medida de lo posible, el aprovisionamiento de las subsistencias: pero es explicable también que, con el mercado, el otro objeto de inquietud y otra ocasión de desorden es el cereal circulante —ya se trate del convoy de carruajes o de gabarras cargadas de trigo en torno a las que se reúnen las comunidades en el bajo Sena, el Loira medio o los canales... Las comunidades viñadoras de Turena, agrupadas al toque de alarma, o los lugareños que atacan los carruajes de paso constituyen otras tantas coalescencias espontáneas y casi rituales.

Las ciudades tienen al mismo tiempo similares ocasiones de conmoción y una amplia gama de reacciones diversificadas: el en-

cuentro dominical de la misa o de la taberna no desempeña allí, sin duda, un papel comparable, pero la agitación en el mercado, donde se encuentran —codo a codo o, por el contrario, en una relación de hostilidad— campesinos y ciudadanos, conserva su poder explosivo. Por otro lado, no hay que olvidar las colas, las filas de espera a la puerta de la panadería. En el marco de un consumo más diversificado, donde entraría el azúcar, el café... o el jabón, a veces, el tendero de ultramarinos es el que polariza la agresividad popular. El fielato y las barreras son también puntos neurálgicos de la agresividad urbana.

Podría acusársenos de hacer una reducción empobrecedora si nos limitáramos a los contactos que impone la vida cotidiana. Precisamente Lefebvre insistió en el papel de las fiestas en estos encuentros que a veces no terminan bien: y a este respecto puso especialmente el ejemplo de Beaujolais y de sus fiestas «votivas e itinerantes». El estudio emprendido actualmente sobre las formas de cuestionamiento social en la Francia del siglo XVIII conduce a precisar y a ampliar la lista de estos puntos o temas de confrontación que pueden ser ínfimos, y muy a menudo sin continuidad, pero que están exacerbados por un contexto de crisis. De la riña en la taberna a la disputa sobre la prioridad en una procesión, las batallas campales de «la juventud» en la fiesta del pueblo, campesinos contra artesanos o artesanos contra burgueses o el enfrentamiento localista entre dos comunidades rivales... llamaradas puntuales que a veces se «politizan» a través de una reivindicación antifiscal (asuntos de contrabando de sal, disputas en las barreras) o antiseñorial.

Aquí, como en otras partes, habría que hacer una geografía de las formas elementales de la turbulencia popular: todo parece indicar, según el estado actual de las monografías de las que disponemos, que el Midi, de grandes burgos urbanizados, de cofradías y de múltiples formas de sociabilidad sagrada o profana, pudo ofrecer una infraestructura particularmente propicia a tales enfrentamientos. Pero, esperemos su continuación porque el norte o el centro de Francia, por ejemplo los lugares donde abundan los bosques, nos ofrecerá a su manera más de un caso de población «siempre miserable y rebelde». Sin duda, habría que prestar una muy especial atención al mundo del boscaje del oeste, de la dispersión humana y al mismo tiempo de los encuentros (peregrinajes, devo-

ciones) o de las complicidades (contrabando de sal). En gran parte, aún está por hacerse esta geografía diferencial de los comportamientos colectivos.

Más allá de la aparente atomización de una sociedad que no posee todavía una opinión pública estructurada, al menos en lo que respecta a sus clases populares, se descubren los puntos de anclaje a partir de los cuales podrá nacer, como continuidad y ruptura al mismo tiempo, la masa revolucionaria.

Tipología de las masas

Al aventurar una tipología de la multitud revolucionaria, a partir de ejemplos ya conocidos, aparecen diversos tipos, según una jerarquía analítica, y siguiendo una madurez cronológica. Conocemos bien en la actualidad las muchedumbres parisienses a partir de los estudios de G. Rudé, pero mucho menos las de las provincias y, sobre todo, las de los campos. Es posible proponer una primera clasificación procediendo de lo conocido a lo menos conocido, a partir del «patrón» parisiense.

Tanto en los episodios de la prerrevolución como de la primera Revolución, entre 1789 y la primavera de 1793, se distinguen los tipos de turbulencias característicos de las jornadas parisienses. Los levantamientos motivados, al menos en parte, por la miseria, ocupan un lugar inicialmente importante, que sigue siendo esencial en las jornadas en que domina la espontaneidad: así ocurre en el cálido mes de julio de 1789 en París en lo concerniente a episodios tales como el saqueo del convento de Saint-Lazare en la noche del 12 al 13 por una multitud que busca, saquea y distribuye el cereal almacenado, o el caso, un poco más ambiguo tanto por su orientación antifiscal como por la sospecha de conspiración «orleanista» que pesa sobre sus orígenes, de la quema durante estos días de las barreras del fielato, pasos obligados del «muro murante de París (que) hace a París murmurante». En estos acontecimientos se vuelven a encontrar un cierto número de rasgos que caracterizaban las antiguas conmociones de la miseria, y cuya última faceta, la más espectacular, fue la «guerra de las Harinas» de 1775: una importante parte de asalariados y ganapanes (un 88 por 100 en Saint-Lazare, mientras en 1775 la proporción fue del 71 por 100) no abrumadora,

sin embargo, desde que se concreta la motivación política (un 33 por 100 en el momento de la quema de las barreras). El caso Reveillon, en el mes de abril de 1789, consistente en el saqueo de la fábrica de papel pintado de un industrial del faubourg Saint-Antoine que tuvo la imprudencia de declarar que los obreros podían vivir bien con el salario de hambre que les daba, entra fácilmente en los límites de la situación esbozada con una gran mayoría de obreros entre sus protagonistas (78 por 100), aunque es demasiado perfecto, podríamos decir, a riesgo de rozar lo paradójico, dado el carácter moderno de enfrentamiento de clase que lo caracteriza y que rara vez se volverá a encontrar posteriormente. Como corolario de este reclutamiento predominantemente popular, hay que señalar la relativa juventud de sus participantes (de veintinueve a treinta años). A las características de este primer tipo de levantamientos urbanos se añade un rasgo que aparece en otras jornadas (sobre todo en octubre de 1789): una no desdeñable participación femenina, a veces mayoritaria, en el marco de las movilizaciones por las subsistencias y el pan de cada día. Estos movimientos vuelven a encontrarse con los mismos componentes, en el momento en que la crisis económica aumenta otra vez, de la primavera de 1792 al verano de 1793: en la agitación conocida a partir de Mathiez, que conduce al pillaje de los tenderos de ultramarinos en busca de jabón, azúcar y café, los procesados son en un 60 por 100 asalariados y en una tercera parte personas que alquilan habitaciones amuebladas.

Pero si bien estas jornadas ponen de manifiesto el carácter decididamente popular de parte de las muchedumbres parisienses, sus datos contribuyen ya a exorcisar determinados mitos sobre los que, a través de Taine y de sus sucesores, a veces recientes, se había formado la imagen legendaria de las masas: hay pocos parados y pocas personas con antecedentes penales en estas «hordas» (menos de un 20 por 100 en el caso Reveillon que ostenta, sin embargo, el máximo porcentaje) y una proporción más que honrosa de reos capaces al menos de firmar con su nombre (dos tercios aproximadamente).

Tales caracteres resultan más que confirmados cuando se consideran las jornadas, también espontáneas, pero donde se afirma ya una toma de conciencia más propiamente política: donde la agitación esporádica de 1787-1788, en respuesta a los primeros episodios

...rrectos y ... ...nos por ... de ... ...ro, ..., origen, ...cedo

				...adas	Parados					
1	Lucerna									
	Harina				8		30			37*
2	Moïse									
	1787-17				2		[illegible]			10
3	Moïse									
	Revell				8		29	62		25
4	Barren				7					
5	Assito									
	Saint-L	re	37		—				—	
6	Bastill	u	662		—				63	10
7	Campo	d M	248		44			2-3	72	20
8	10 de a	o								
	de 1792	2	183		—			—		
9	Segund									
	...ndas	s de								
	...ltrama	...nos								
	1792-17	791	58	35	—	7	30	—	—	
0	Pendul	ol 1c1								
	año III	l	86	46	—	20	36	85	—	72
1	Vendia	muario de								
	año IV		30	1		0	44	100		—

46 ... En ... ...s de ... que ...
Fuente: G ... *La Foule*

Sediciosos y militantes políticos en Marsella durante la Revolución
(Sociología; en %)

	Edad (media)	Campesinos	Marinos	Asalariados	Artesanos	Detallistas	Negociantes	Cuadros dirigentes: Inferiores	Cuadros dirigentes: Superiores	Burgueses
Jornada del 19-8-89 (26)	20-25			15	81	4				
Sediciosos 8-89/12-89 (23)	30-35			13	43	39		4	4	
Guardia nacional 02-90 (154)				0,5	33	17	17	8	3	18
Toma de los fuertes 04-90 (41)				2,5	66	12		17		2,5
1.° Batallón 1791 (556)	20-25	1,2		9	68	13	0,4	5		2,1
2.° Batallón 1792 (495)	20-25	6		26	50	11	0,2	6		2,8
Inculpados jacobinos (207)				7	55	11	4	21		2
Inculpados federalistas (1.394)	25-55	2,6	5	9	25	27	5,6	15		13
Movim. jacobinos de vendimiario del año XII	25-50	2		34	43	13	1	3		

Fuente: M. Vovelle, a partir de Radiguet. (Efectivos de la muestra)

LAS MASAS

de la prerrevolución aristocrática sólo tenía como actores a los jóvenes (la mitad de ellos obreros o empleados), la toma de la Bastilla, espectacular entrada en escena de las masas parisienses, señala, sobre 662 «vencedores de la Bastilla», un reclutamiento que empezará a sernos familiar: una mayoría (el 77 por 100) de no-asalariados, es decir, básicamente artesanos y detallistas, gentes del «tenderete y la tienda», sin que falte, no obstante, una participación un poco más relevante de cuadros medios —burgueses y profesionales liberales. Entre ellos no hay nadie con antecedentes penales y pocos miembros del proletariado flotante de las habitaciones amuebladas (10 por 100), y aunque dos tercios no son naturales de París sino de las provincias, la proporción no tiene nada de sorprendente en este París semipopular: son padres de familia asentados —muchos de ellos domiciliados en el mismo barrio de la Bastilla, y cuya edad media, treinta y cuatro años, da el tono de lo que será, poco más o menos, la norma en las jornadas y masas venideras.

A partir de esta sociología, no es difícil pasar a un tipo de masa y de jornada: en ellas la espontaneidad ocupa aún un lugar esencial. No está preparada ni premeditada y la improvisación y el instante cuentan mucho: los equívocos, los malentendidos y los desprecios acumulados, desde las moratorias del gobernador a la invasión de la ciudadela, desempeñan un papel que no se debe minimizar. Pero el paso al estado de masa motivada y conquistadora no es fortuito: la agrupación se basa en una premeditación que tiene como meta, originariamente, no la toma de la Bastilla, sino la búsqueda de armas, como se hizo en los Inválidos.

Este tipo «mixto» de muchedumbre revolucionaria vuelve a encontrarse en muchas de las jornadas siguientes: la ambigüedad es a veces evidente, como ocurre en las jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789 que superponen dos formas de muchedumbre, una femenina, la de las damas del mercado y las mujeres del pueblo parisiense que integran la primera comitiva que parte hacia Versalles para pedir pan: comitiva tradicional a la vez que espectacular. Pero ya entremezclada por la presencia de los «cabecillas» (el ujier Maillard), capaces de prever otra temática, aún ambigua, por lo demás: llevar de Versalles a París «al panadero, a la panadera y al joven mozo» no es más que la respuesta a la ilusión casi mágica de que todo irá mejor gracias a la presencia paternal del rey... pero también signi-

fica, para quienes ven más claro, arrebatar de las presiones de la corte y de la contrarrevolución un precioso rehén. El desarrollo de la jornada en dos oleadas o comitivas, en primer lugar las mujeres y luego la guardia nacional, bajo el mando de La Fayette, simboliza perfectamente en su propia morfología esta etapa intermedia.

Comienza así a perfilarse el pasaje de la muchedumbre espontánea y desorganizada de un principio a lo que será a la vez su colofón y negación: otras jornadas dan prueba de ello. Es apenas una muchedumbre la ametrallada en el Campo de Marte, en el mes de julio de 1791, más bien una comitiva de peticionarios, cuyo reclutamiento manifiesta al mismo tiempo una relativa democratización del movimiento popular avanzado (51 por 100 de asalariados) sin que por esto sea de menor nivel (80 por 100 de alfabetizados, uno de los mayores porcentajes observados). La madurez progresiva cruza un umbral esencial desde finales de 1791 a 1792. las masas parisienses y de las provincias estaban armadas desde el verano de 1789 y desde ahora están organizadas, ya sea en el marco de una guardia nacional cuyas puertas fuerzan los ciudadanos o en el marco del movimiento seccional urbano. Durante esos meses Marat elabora una teoría de la guerra de las calles en el *Ami du peuple* y nace el tema de la pica, arma por excelencia del *sans-culotte*. La organización seccional, y posteriormente los organismos en los que se va encuadrando la espontaneidad popular (Comuna insurreccional del 10 de agosto de 1792, Comité insurreccional del Obispado el 2 de junio) hacen pasar paulatinamente la insurrección organizada a la comitiva insurreccional-manifestación de fuerza (21 de junio de 1792, 31 de mayo de 1793 y 5 de septiembre del mismo año): una liturgia armada que no necesariamente debe desembocar en un enfrentamiento de fuerzas y puede limitarse a una manifestación, aunque el 10 de agosto de 1792 y el 2 de junio de 1793 no retrocede ante la insurrección. Los participantes del 10 de agosto de 1792, tal como volverán a encontrarse en la fase descendente del movimiento en pradial del año III, presentan, pasado por el prisma del análisis sociológico que de ellos nos ofrece Rudé, la ficha tipo de la *sansculotterie* en acción: conjunto mixto de artesanos, comerciantes y de sus respectivos asalariados, estos últimos, no obstante, minoritarios (41 por 100 el 10 de agosto, 25 por 100 en pradial); hombres maduros (treinta y seis a treinta y ocho años), por lo general «letrados» (más de un 80 por 100 de firmas). Pero, ¿es toda-

vía una masa? En el mismo momento en que el movimiento *sans-culotte* formula, según sus límites ideológicos, la teoría de la insurrección permanente, puede comprobarse que sus estructuras están muy alejadas de la turbulencia espontánea de las jornadas de la prerrevolución o de la primera Revolución. La chispa, esta parte abandonada a la espontaneidad que, en su fácil esquema, G. Lefebvre coloca en el estado de masa, existe aún, pero al ser demasiado amplia conduce al fracaso (21 de junio de 1792, 31 de mayo de 1793), mientras que sólo aparece como un elemento secundario y epifenómeno en una jornada coronada por el éxito (la descarga de los suizos el 10 de agosto de 1792, por lo demás, un enfrentamiento esperado, preparado por ambas partes, sin duda inevitable).

Confrontaciones: provincias y campos

¿Se puede transportar al menos al periodo revolucionario el esquema, elaborado a partir de Lefebvre y Rudé, fuera del crisol parisiense al que el segundo autor limitó sus análisis? Sin duda, es un emplazamiento privilegiado y los estudios comparativos no han hecho más que comenzar.

Los trabajos que se han podido realizar en un Midi a la vez urbanizado y comprometido de punta a punta han permitido cuadricular todos los «puntos calientes» de la Provenza revolucionaria: Marsella, Aix, Tolón, Aviñón, Arlés y Tarascón, todos ellos lugares de violentos enfrentamientos en los que se pueden analizar en sus ensayos verdaderas «jornadas revolucionarias», en tanto que en la tranquila provincia son escasos, a excepción de los desórdenes colectivos cuyo casi único ejemplo es la revolución municipal de julio de 1789.

El caso marsellés, del que se puede partir dada su ejemplaridad, confirma sin duda, desde las multitudes espontáneas de la primavera al otoño de 1789, a la toma de los fuertes de Saint-Jean, Saint-Nicolas y Notre-Dame-de-la-Garde en abril de 1790, verdaderas «Bastillas» marsellesas, los datos parisienses que se vuelven a encontrar en las filas del jacobismo de 1793, y así mismo en la jornada del 5 de vendimiario de año II, último combate en retirada del jacobismo marsellés y prefiguración provincial de lo que serán en París las jornadas de germinal y pradial: el predominio de las gentes del tenderete y la tienda, el papel secundario de los asalariados, la

media de edad (¿tal vez un poco más baja?) y el estado civil (tres cuartas partes de hombres casados y dos terceras partes de ellos padres de familia), otros tantos datos que ya conocemos. Se pone en evidencia, más claramente que en el marco parisiense, la abstención de algunos grupos sociales (campesinos, gentes de la mar), y se está también en condiciones de formular más claramente la originalidad de la muchedumbre propiamente revolucionaria en relación a los elementos de una «contrarrevolución» que supo aquí hacerse «masa»: se considera que la sociología de los federalistas se presenta diferente, por la menor parte que concedió al artesanado, hipertrofiando relativamente la de los notables.

Una constante casi seguramente trivial, pero que introduce en una problemática ampliada de las masas, es la originalidad del Midi (¿pero sólo de esta zona?) dado que allí, en relación con las masas parisienses, la multitud no es automáticamente «revolucionaria». No cabe duda de que Rudé cerró su estudio analítico con la presentación de los insurgentes contrarrevolucionarios de vendimiario del año IV: pero es la excepción a la regla de las calles parisienses en manos de la revolución popular de julio de 1789 a pradial del año III. La presencia de muchedumbres al mismo tiempo muy populares y contrarrevolucionarias se afirma, a partir de 1790, en lugares como Nîmes: los *cébets* de Nîmes, plebe católica de comedores de cebollas, hacen frente a una guardia nacional mayoritariamente reformada, cuyo estatus social más elevado no excluye el compromiso revolucionario. En Montauban vuelve a encontrarse esta presencia conjunta de fragmentaciones sociales confesionales y políticas. Otros lugares del Midi que no ofrecen una explicación en términos tan simples orientan hacia el estudio de las relaciones verticales de la población, en que cada partido dispone de un estado mayor de notables (pero que no se reclutan de cualquier manera) y de una clientela popular. La predeterminación de la muchedumbre en función de «solidaridades antecedentes» aunque a veces rechazadas, a la que se refería Georges Lefebvre, encuentra aquí una destacable ejemplificación que invita a reflexionar sobre la fuerza de inercia de los comportamientos adquiridos, a veces secularmente (la opción «papalina» de una parte del Condado, el enfrentamiento religioso en el Languedoc).

Hablemos ahora de los campos. En vez de la expansión a los mundos urbanos conocidos del esquema de las masas parisienses

que puede parecer una variación sobre un tema dado, se encuentra aquí un mundo mucho más desconcertante y, para empezar, mal conocido. No cabe duda de que las multitudes rurales se imponen de entrada masivamente en los episodios agrarios de la prerrevolución, y aún más durante el Gran Miedo: pero esta revelación siempre ha parecido incongruente y la magistral obra de Georges Lefebvre no ha disipado aún la impresión de extrañeza de un pánico al antiguo estilo. Las masas rurales de la Revolución, salvo durante el Gran Miedo, nos resultan aún mal, o incompletamente, conocidas. Mathiez, que las estudió globalmente en su trabajo sobre la carestía de la vida y el movimiento social durante el Gran Miedo, seguía aún en buena parte siendo prisionero de una información parisiense procedente de los archivos parlamentarios, que no es más que el registro en el nivel del gobierno central de lo que ocurre en las provincias. Esto bastó para tener un esquema de conjunto —cronología y geografía—, para identificar algunos polos de la revuelta recurrente (llanuras de grandes cultivos o, por el contrario, focos de pobreza: Quercy, Périgord...), y así mismo para plantear el problema capital de una respiración específica del movimiento campesino —movilización mantenida de 1788 a 1792 y posterior desmovilización o cambio a la contrarrevolución... Intentemos, si es posible, reunir los datos fragmentarios de los que se dispone.

La continua evolución que afecta a la naturaleza misma de las masas urbanas entre 1787 y el año II no se podría trasladar aquí. El movimiento popular en los campos tiene su propia respiración, más sensible a las incitaciones del «director de orquesta» (la miseria, el hambre) y también a las urgencias propias de la reivindicación campesina (la erradicación del sistema señorial). En función de estas dos principales variables, los buenos y los malos tiempos serán experimentados de manera diferente: el respiro que dos buenas cosechas proporcionan desde principios de 1790 al invierno de 1791 es más sensible aquí que en la ciudad y, en la lucha por la vida, los dos mayores impulsos tendrán lugar en 1789* y 1792, coincidiendo con los dos de la primavera y el otoño. Entre tanto, se produce una atomización de la lucha campesina que no supone

* Desde la llamarada de revueltas agrarias comenzada en primavera (Provenza), que culmina en verano (boscaje normando, Alta Alsacia, valle de la Sambre, región de Mâcon...) para acabar con el espectacular episodio del Gran Miedo.

en absoluto una tregua, sino un repliegue sobre las formas, por lo general sordas, del rechazo a pagar los antiguos derechos, de la ocupación e incluso de la devastación de las tierras impugnadas... hasta que el mes de agosto de 1792, un momento sin duda crucial, trae la supresión definitiva y sin indemnización de los antiguos derechos que la noche del 4 de agosto se declararon rescatables.

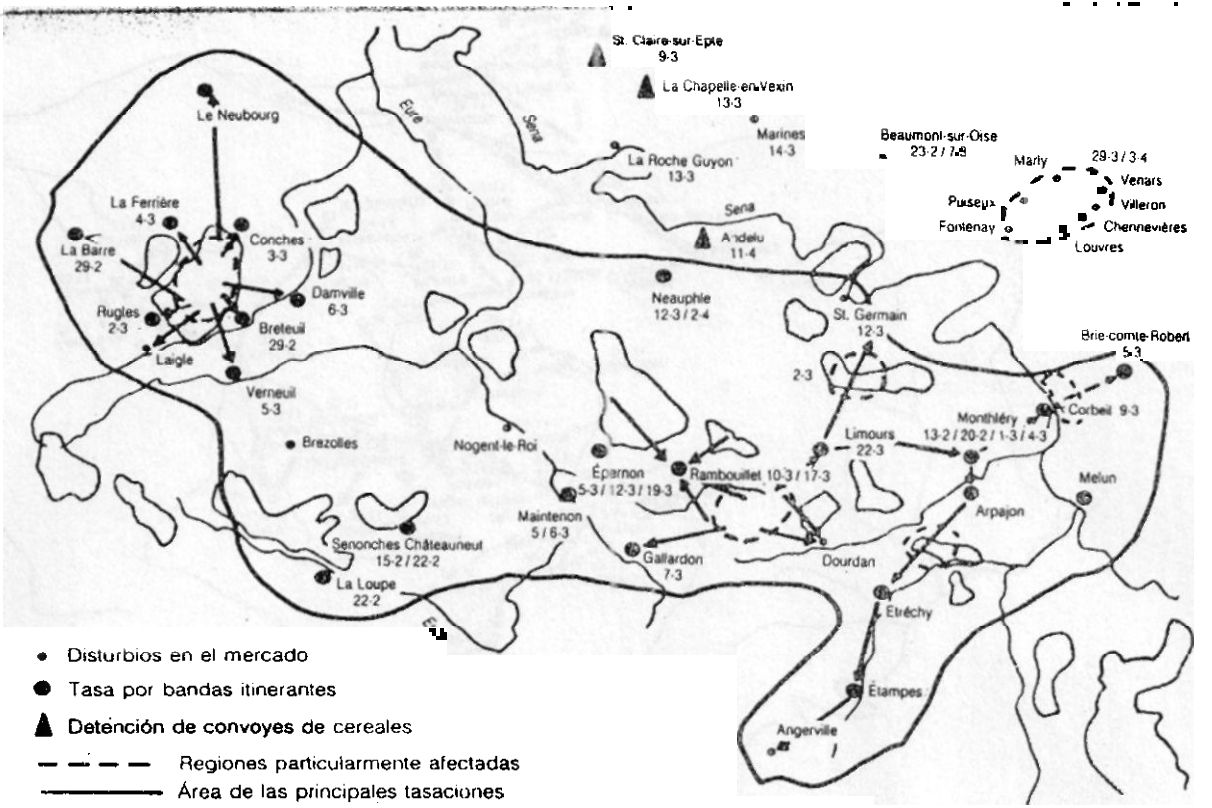
¿Qué aspectos adquieren las muchedumbres en este marco cronológico? La forma elemental, si se parte de una descripción voluntariamente simplificadora, es el conglomerado de un grupo de doscientas a quinientas o seiscientas personas, hombres por lo general, cantidad que corresponde a los efectivos adultos de una, dos o tres comunidades aldeanas, rara vez más. Esto implica que muy a menudo esta masa, a diferencia de la de las ciudades, se definirá en términos de unanimidad, espontánea o forzada, a excepción de aquellos en quienes se verá al enemigo: el noble y sus gentes, y más tarde, en algunas regiones, el labrador importante. Pero en cabeza, y no siempre por fuerza, se reconocerán a los cuadros obligados de la sociedad aldeana: los ujieres, a veces los notarios, los maestros de escuela, muy a menudo los párrocos, los burgueses y, a veces, los manufactureros (maestros vidrieros, maestros herreros...). En las tropas se confunden, según las estructuras sociales diferentes, los elementos más movilizables: pequeños campesinos, jornaleros, viñadores, tejedores y, más generalmente, obreros de industrias rurales. Entre ellos hay algunos «provocadores colectivos»: los guardabosques, cuyo reclutamiento es constante, en medida tanto de la precariedad de su vida como del espíritu común, o de la conciencia de grupo que de ello se deriva. Lugares particularmente dignos de interés son el Morvan de los gancheros de madera, la Normandía de los fabricantes de clavos y de los ferreteros, o para ser más exactos aún el bosque de Montmirail, en Maine, región de vidrieros, uno de los focos del Gran Miedo y epicentro de las grandes tasaciones, entre el Sena y el Loira, en el otoño de 1792.

Por sus efectivos, este tipo de muchedumbre es el que realiza acciones puntuales: masas aldeanas del Gran Miedo que se dirigen, disipado el pánico, al castillo vecino para quemar los títulos y los documentos; masas hambrientas de la primavera de 1792 que van al mercado del burgo para tasar el cereal como ocurre en Rambouillet, Étampes y Dourdan o en la llanura de Evreux al salir de

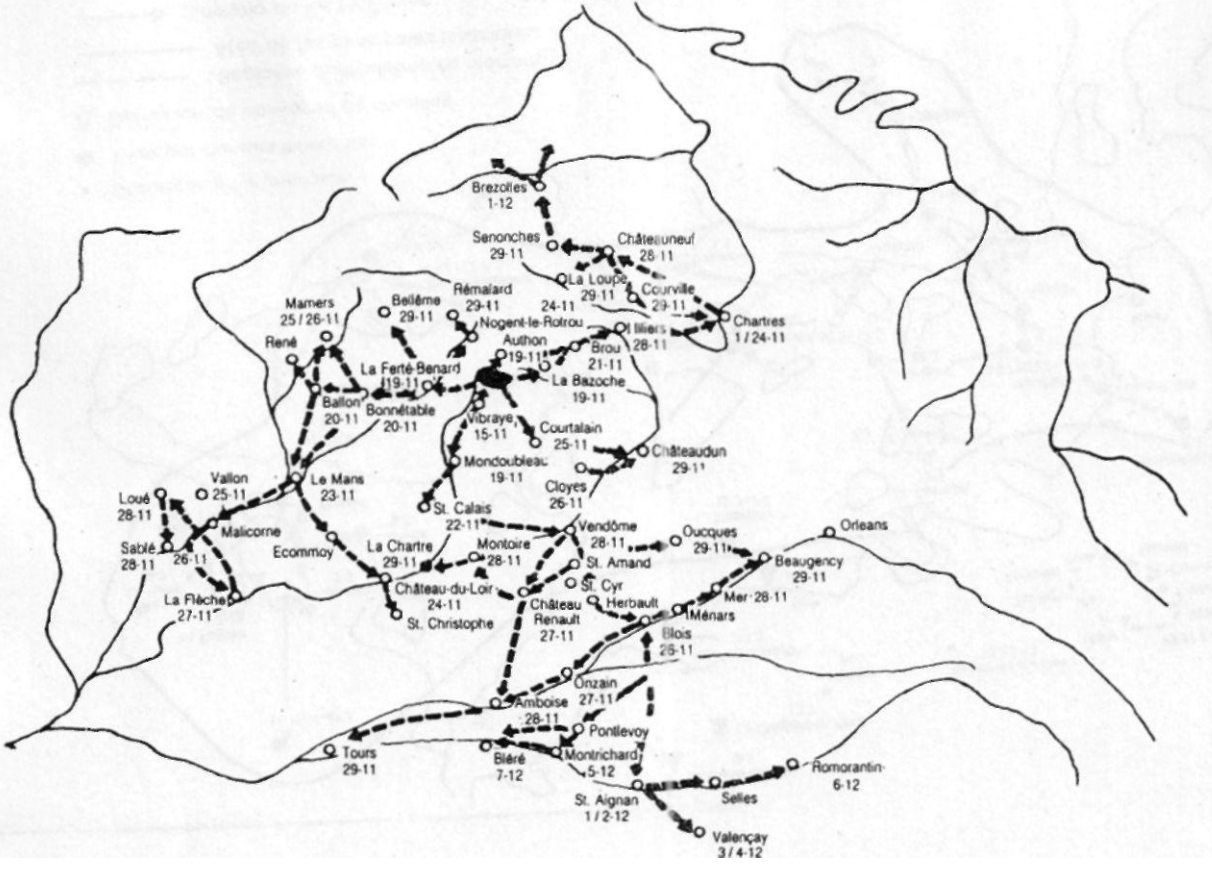
otros bosques. Tales coaliciones se pueden hacer a la sazón más amplias, agrupando hasta una docena de pueblos, y aunque su duración es efímera, su existencia puede continuar de un mercado a otro. El Midi de la compartimentación natural apenas conocerá coalescencias numéricamente más importantes en el centro mismo de la gran llamarada que lo recorre a partir de la primavera de 1792, de la Ardèche al Gard y a toda Provenza, para subir al Delfinado hasta Die o Gap. Aunque el radio de acción de estas coaliciones aldeanas está limitado al desplazamiento cotidiano (o apenas más) de un tropel, en unos días, un contagio por contacto puede afectar a regiones enteras: el levantamiento de Gard, como mancha de aceite, de marzo de 1792, es particularmente característico de este tipo de muchedumbres, que se presta, por otra parte, a una acción a veces violenta, como lo prueba la quema de los castillos que acompaña este impulso antinobiliario.

Las llanuras de grandes cultivos —fundamentalmente entre el Sena y el Loira, y en líneas generales la Beauce y sus confines forestales y silvestres— se prestan, en el mismo período, a coalescencias mucho más espectaculares. El movimiento, aquí más estrictamente económico, que apunta a los grandes burgos con mercado, agrupa multitudes armadas que se han podido estimar a menudo entre cinco mil y veinte mil participantes; el radio de acción de estas bandas que reclutan sobre la marcha lo necesario para compensar las pérdidas del camino es mucho más amplio, ya que el área del movimiento, de Versalles a Orleans, en el norte, o a Tours, en el sur, y de Sablé y Le Mans, al oeste, a Étampes, al este, supone ondas de propagación de más de un centenar de kilómetros a partir del epicentro del bosque de Montmirail.

De esta tipología necesariamente simplificada de las masas rurales se desprenden muchos interrogantes. En primer lugar, ¿a qué se debe su fin? El otoño de 1792 es el punto culminante de un reclutamiento que nunca se repetirá con la misma forma y el mismo esplendor. ¿Estaba el campesinado satisfecho tras la abolición definitiva del pago señorial? O por el contrario, ¿era un campesinado frustrado que oscilaba al campo de la contrarrevolución antiburguesa? ¿Estaba el jacobismo exangüe tras la partida a las fronteras de sus elementos militantes? Son éstas tres explicaciones que no se excluyen entre sí y que localmente pudieron desempeñar un papel de diferentes proporciones.



Disturbios de febrero-marzo de 1792



Mapa general de los disturbios de noviembre y diciembre de 1792

FUENTE: M. Vovelle, *Ville et campagne au 18e siècle*, Éditions Sociales, París, 1980.

Como prolongación de este cuestionamiento que sobrepasa la simple aproximación descriptiva que hemos intentado hacer aquí, surge el problema de las consignas, de las motivaciones explícitas o simplemente apuntadas a las que obedecen esas masas. No las suponemos ricas ni parlanchinas. Pero la masa responde y al mismo tiempo formaliza pulsiones colectivas, verdaderos mares de fondo: el director de orquesta —la miseria— no lo explica todo, ya que han podido intervenir otros poderosos incentivos. Como en el momento del Gran Miedo, el estímulo inicial, por poderoso que sea, miedo a los bandoleros o movilización contra la carestía de la vida, deja aflorar toda una gama de temas anexos en los que se revelan las tensiones de la sociedad rural, todavía masivamente vuelta contra los nobles en el Midi, en tanto que las tierras situadas entre el Sena y el Loira muestran su odio contra el gran labrador o el burgués de las ciudades. Esta expresión toma una coloración política, de la primavera al otoño de 1792, al denunciar la conspiración aristocrática y la contrarrevolución, pero las consignas expresadas, como se las encuentra en los testimonios y los interrogatorios siguen siendo lacónicas, aunque sugieran la existencia de fanáticos aldeanos, entre los que Taboureau, el militante de Orleans que estudió Georges Lefebvre, o mejor aún Dolivier, el párroco de Mauchamp, que defendió a sus fieles, inculpados en el asesinato en el mercado del alcalde de Étampes, Simonneau, ponen de manifiesto que sagaces personas influyentes podían dar prueba de una conciencia tan madura como la que se verá surgir en la misma época en las ciudades.

Al poner punto final en 1793 a esta visión panorámica de las grandes coalescencias rurales, parece que esquiváramos un problema importante: la más espectacular no fue en absoluto la que levantó a la Vendée contra la Revolución, un cambio cualitativo de las masas comparable al que se produjo en las ciudades, sino, por así decirlo, en su peor sentido, la confirmación del divorcio del campesinado con la Revolución. Este problema hace que nos preguntemos sobre su amplitud y sus límites: ¿por qué se planteó aquí y no en otra parte? O, ¿por qué se produjo aquí el paso a la guerra contrarrevolucionaria y no en el sudeste del Macizo central, crónicamente agitado desde finales de 1790? Otras tantas preguntas que no podremos esquivar más adelante, cuando tengamos que entrar en el otro campo, el de la contrarrevolución.

5. DE LA VIOLENCIA AL AUTO DE FE

La violencia revolucionaria remite, al mismo tiempo, a comportamientos muy antiguos y muy nuevos: en su espontaneidad, se inscribe en toda una tradición en la que el salvajismo de los humildes responde a la crueldad de la represión. Recordemos que las formas oficiales de la tortura, cuestión previa y preparatoria, no son abolidas hasta 1787, para responder a la modificada sensibilidad de las Luces. Pero los parisienses de cincuenta a sesenta años habían presenciado en 1757 el descuartizamiento de Damiens, como castigo por la puñalada asestada al rey Luis XV. La violencia está en la vida cotidiana: los cronistas de finales del Antiguo Régimen —Sébastien Mercier, y sobre todo, Restif de la Bretonne— evocan, a la vez, la sangre en la calle, el asesinato, la riña entre compañeros o malos muchachos, la carroza que atropella a un padre de familia en una esquina —e inversamente, al énfasis puesto en la ejecución pública y el éxito que aún tiene entre los pequeños... y los adultos (véanse las *Memorias* de Casanova). De esa impronta, se conserva el testimonio de Babeuf —todavía un ser anónimo en esa época— que escribe, como se ha visto, la noche del asesinato del intendente de París que lo conmovió profundamente: nuestros señores, dice en esencia, nos han hecho tan crueles como ellos y ahora recogen lo que han sembrado. Nosotros, hoy ya no tenemos que buscar esos argumentos justificativos: pero la violencia en sus dos aspectos —subversiva y represiva— se ha convertido para los historiadores en objeto de estudio en el ámbito de la larga duración.

La Revolución representa al mismo tiempo un paroxismo en continuidad con las antiguas formas de violencia y una ruptura decisiva. Más allá de la condena teórica de las Luces, introduce una reflexión renovada sobre la subversión brutal como medio de cam-

biar el mundo. A este respecto, al menos en su apogeo, se sitúa como contrapunto de la violencia espontánea de los primeros episodios, aunque formula, al menos durante un tiempo, una nueva legitimación de la subversión popular que el Estado revolucionario vuelve a adoptar. ¿Cómo se produjo ese decisivo giro y, más aún, cómo se vivió? Es muy fácil ironizar sobre el constituyente Robespierre, que propone la abolición de la pena de muerte antes de convertirse —en cierto modo— en el artífice del Terror. Para intentar comprender, en la medida de lo posible, es preciso seguir el movimiento. En sus primeras manifestaciones, la Revolución francesa manifiesta una violencia a la vez espontánea y puntual: asesinato de M. de Launay, gobernador de la Bastilla, o del preboste de los comerciantes, Flesselles, el 14 de julio; muerte, algunos días más tarde, del intendente de París, Bertier de Sauvigny, y de su suegro Foullon acusado de acaparamiento... Y en cambio, como se sabe, se produce un Gran Miedo excepcionalmente poco sangriento (¡cinco víctimas! ..). Las provincias, por su parte, son prudentes en sus revoluciones, si es que se desea silenciar, bastante injustamente, la represión sin piedad de la prerrevolución rural: campesinos ahorcados en Mâçonnais o en Provenza a raíz de los tumultos de primavera. Pero tanto en las grandes ciudades como en las menos grandes, las revoluciones municipales se llevan a cabo no sin un poco de sangre, y cuando los marselleses preparan, en 1790, el asalto de sus «Bastillas», los fuertes de Saint-Jean y Saint-Nicolas, el comandante de esta última ciudadela, el mayor De Beausset, pierde la vida; una farándula, compuesta de hombres y mujeres, pasea sus tripas en el extremo de un palo al grito de «Quién quiere despojos...». París vive en los últimos meses de 1789 una escalada de violencia: las imágenes populares de las jornadas de octubre de 1789 ilustran la vuelta de Versalles de las damas del mercado portadoras, en un expresivo simbolismo, de ramajes como signo de esperanza, pero también, ensartadas en lo alto de las picas, hogazas y las cabezas de los centinelas matados durante el asalto.

A partir de aquí se puede esbozar sumariamente un sistema de estudio de la violencia espontánea desde los primeros tiempos revolucionarios. No se trata de ocultar, aunque su explicación se nos escapa, los aspectos innobles: nadie discutiría hoy día que el miedo, la borrachera (a veces *stricto sensu* sin caer por esto en las sim-

plificaciones de la historia de ayer) e incluso la expresión de pulsi nes sádicas se expresan en ellos. Existe, en caliente, un ardor «e terminador» que revela unas almas, o muy simples... o muy cor plejas, según se mire. Pero no es necesario hacer ningún coment rio sobre las tripas del mayor De Beausset o sobre la naturaleza c las mutilaciones inflingidas al cuerpo de la princesa de Lamballe e septiembre de 1792. La instantánea de la violencia revela, así mi mo, si no su versatilidad, al menos su aspecto ambigüo: al igual qu en el universo rabelesiano de la cultura popular, que describe Mija Baktin, la mezcla de géneros es de rigor, la burla, una determinad cualidad de humor, e incluso la fiesta surgen del asesinato. «Bes a papá», gritan los insurgentes a Bertier de Sauvigny al que una ca rreta conduce a la plaza de la Grève, como un «vulgar» malhechor alargándole la cabeza de su suegro Foullon, denunciado como aca parador, adornada con un puñado de heno. Más tarde, se mencion al rascatripas que acompaña las matanzas de septiembre (al igua que se piensa en la farándula que prolonga el asesinato del coman dante De Beausset). El enternecimiento, o el cambio brusco de ac titud —del que Michelet nos ofrece más de un ejemplo—, forma parte de esta red de comportamientos populares espontáneos. Est es el tema de una copla titulada «Nuestro buen rey disfruta en Pa rís», cuya autenticidad popular puede cuestionarse, pero que se ins cribe en la tradición de las escenas burlescas de feria:

Poco nos has costado
Nuestra feliz libertad
Sólo algunas cabezas nos costó
A los que no les hizo ninguna gracia
Pero no hay buenas fiestas
Sin algunos vasos rotos...
En la tranquilidad
se goza de la libertad.*

De esta aparente versatilidad no deducimos, sin embargo, la «puerilidad»: esta práctica popular espontánea se organiza de hecho en torno a un cierto número de temas, sencillos sin duda, pero

* «A peu de frais j'ons t'acheté / Not' heureuse liberté / Il en a coûté queuq'têtes / Qui d'ça se s'raient bien passées / Mais it n'est point d'bonnes fêtes / Sans queuq'verres cassés... / C'est dans la tranquilité / Qu'on jouit de la liberté.»

no elementales. En el nivel de las motivaciones, muy rara vez es crapulosa; lo que asegura el reducido lugar que tienen los gamberros en las masas. El pillaje existe —desde julio de 1789 en París (casa de Saint-Lazare) o en 1793 en las tiendas de ultramarinos; a veces vuelve a encontrarse en provincias durante los tumultos en torno a la tasación de los cereales: muy frecuentemente reparto, distribución entre los pobres o, a veces, a un precio previamente fijado. Pero, como veremos, es más corriente la destrucción que el robo. El vandalismo, también en este ámbito, es uno de los lenguajes de la violencia, y los episodios de la prerrevolución parisiense son, a este respecto, muy ilustrativos: por ejemplo, el saqueo de la casa del fabricante de papel pintado cuando los tumultos del faubourg Saint-Antoine en 1788. Lo que prevalece es la noción de reacción punitiva y de justicia popular o de la calle; a este respecto, el improvisado tribunal que juzga las matanzas de septiembre es muy característico. Para el ejercicio de estas tareas surgen «cabecillas» en los grupos populares, cercanos a ellos aunque no siempre pertenezcan al pueblo: el ujier Maillard, en París de 1789 a 1792, y otros como Hullin y Fournier el Americano que forman bandas o tropeles semiorganizados. Así, nos encontramos en el Midi, durante los disturbios del Condado, a Jourdan, llamado el «Corta-cabezas», o, en los ahorcamientos de Marsella en 1792, a los hermanos Savon, mozos de cuerda, etc. Aunque los animadores de las bandas —a menudo equívocas— ocupan en el ejercicio de la violencia un lugar no desdeñable, no podría reducírseles a este aspecto, so pena de caricaturizarlos. Allí donde se ha podido escribir de manera precisa su historia, se ha visto que los responsables de la violencia son tanto pequeños burgueses o productores independientes —artesanos o tenderos— como pobres y asalariados; están casados y son padres de familia, a menudo de edad madura. En estos términos describimos a los ahorcadores de Aix, Marsella o Tolón en la primavera y el verano de 1792.

En esta investigación el papel de las mujeres es equívoco y no desprovisto de sorpresas. Respecto de ellas, la leyenda revolucionaria oscila entre la imagen un poco complaciente de la mujer víctima con el cuello expuesto, por una parte: devotas azotadas por los *sans-culottes* burlones, la princesa de Lamballe, la reina María Antonieta y las religiosas del diálogo de carmelitas, y como contrapunto, la hetaira o la amazona, la dama del mercado o la tricotosa.

La austeridad de los cálculos matiza y corrige: sin duda, la Revolución es mayoritariamente una aventura masculina y, a través de la lectura de los procesos criminales, la mujer es minoritaria en el tribunal revolucionario, apenas se cuenta con ella, apenas se la escucha. Pero la mujer también ocupa un lugar específico en las jornadas —sobre todo por motivos económicos— y no sólo en su papel de virago desenfrenada.

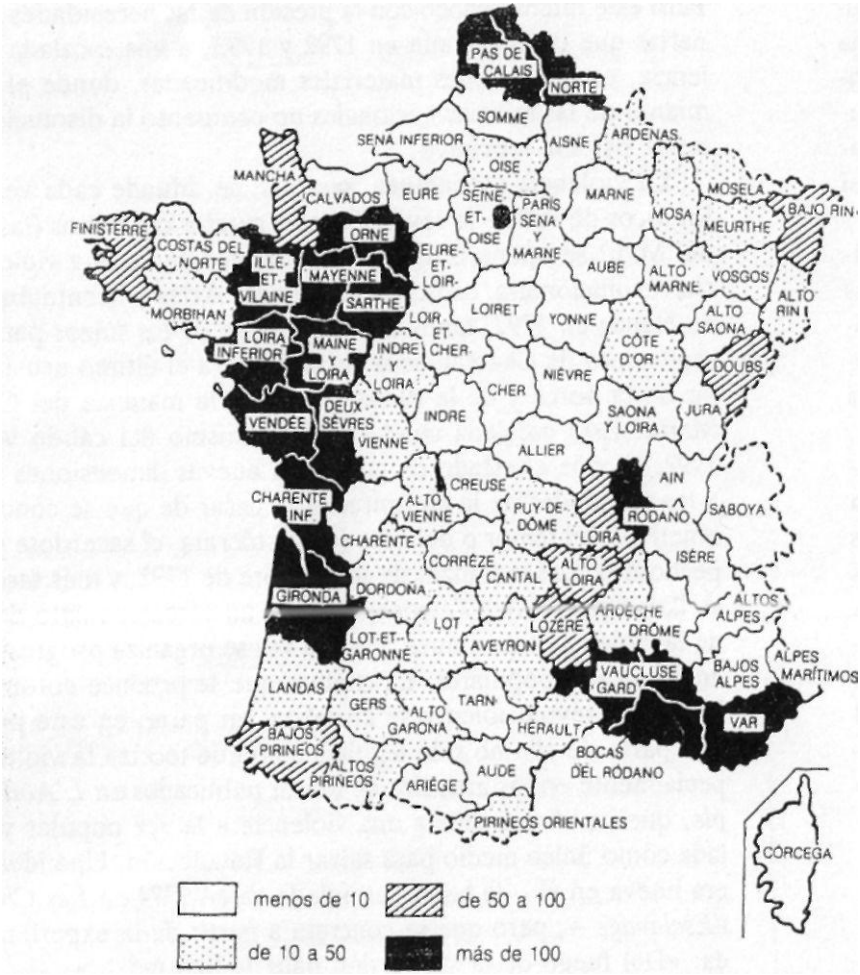
La violencia aparece, pues, como una reacción más bien defensiva, polarizada en torno a la reacción punitiva que encuentra sus justificaciones en un cierto número de puntos de anclaje. Progresivamente enfoca los objetos y soportes de su hostilidad: el aristócrata, el refractario, el acaparador; según un código por el que ciertos estímulos desempeñan un papel esencial en las masas (por ejemplo, el vestuario, diferente en el *sans-culotte* y en el aristócrata). Segrega sus propios mitos, cuyo eje, como hemos visto, es el tema de la conspiración. Y posteriormente, adquiere su simbolismo, cuyas imágenes se imponen progresivamente: en los grabados y a veces en los platos aparece el azote, inmediatamente después del 4 de agosto de 1789, el de las gentes del pueblo que martillean los emblemas del feudalismo. Más tarde, aparece el farol, tema de origen muy popular ya que cuelgan a los aristócratas de la polea del farol de la iluminación urbana («A Bertier, a Flesselles —dice la canción—... se les pasa una cuerda por debajo del mentón... eh, claro que sí, ¿qué tiene de malo?...»; la iconografía la hace propia y representa al diputado monárquico Malonet en la tribuna de la Asamblea vigilado por la imagen fantástica de un farol que se cierne sobre él, o a Barnave emigrado, huyendo al galope tendido de su caballo en un paisaje nocturno, perseguido por un farol alado... Pero éstos dan paso a otros como la pica (la «santa pica»), arma de combate contra la aristocracia, o el relámpago, forma más abstracta del aniquilamiento del mal... A través del sesgo del lenguaje simbólico se entra en contacto con el cambio esencial que afecta a la práctica de la violencia durante la Revolución: su vuelta a ser tenida en cuenta y su teorización en el ardor de la acción. En 1790 la burguesía revolucionaria intentó repudiar la violencia popular espontánea que le había dado el poder: proclama la ley marcial a partir de octubre de 1790, y afirma los valores de seguridad y propiedad, a pesar de que las fiestas de las Federaciones de julio de 1790 quieren ser las celebraciones de la unanimidad recobrada.

Pero este intento chocó con la presión de las necesidades revolucionarias que condujo, aún en 1792 y 1793, a una escalada de la violencia, en condiciones materiales modificadas, donde el establecimiento de las milicias nacionales no compensó la disolución del anterior sistema represivo.

La violencia espontánea, puntual, se difunde cada vez más: en los focos de violencia revolucionaria rurales o urbanos (las ciudades del Midi) se opone la afirmación antagónica de una violencia contrarrevolucionaria, sediciosa en Nîmes, Arlés y Montauban; oficial en Nancy en 1792, tanto en la represión de los suizos patriotas del regimiento de Châteauvieux (ocasión para el último uso espectacular de la horca y de la rueda) como en la matanza del Campo de Marte. Esta escalada conduce al paroxismo del cálido verano de 1792, en que el estado de guerra da nuevas dimensiones al mito y a las realidades de la conspiración a pesar de que se concreten los objetivos del temor o del odio (el aristócrata, el sacerdote y el «sospechoso»). Las matanzas de septiembre de 1792, y más tarde lo que se llama el «primer Terror», revisten un carácter mixto de apogeo de la violencia espontánea que a la vez se organiza progresivamente en tribunales populares. La ruptura que se produce entonces en la burguesía revolucionaria se cristaliza, en parte, en este problema: una parte de ella no sólo legitima sino que teoriza la violencia, especialmente en los artículos de Marat publicados en *L'Ami du Peuple*, que justifica y anima una violencia a la vez popular y controlada como único medio para salvar la Revolución. Una idea que no era nueva en él —la había formulado ya en 1774 en *Les Chaînes de l'Esclavage*—, pero que se concreta a partir de la experiencia vivida: «Del fuego de la subversión nace la libertad ...».

De la violencia al Terror

El año 1793 es testigo del decisivo giro de la violencia al Terror. La primera no desaparece, evidentemente, aunque, en cierto sentido, se margina. Por un lado, en el marco de una lucha inexpiable, se convierte en un encadenamiento de matanzas en los frentes abiertos de la guerra civil: la insurrección de la Vendée comienza con las matanzas, al igual que en Machecoul la de las milicias nacionales republicanas. A la inversa, las expediciones de los ejérci-



Distribución de las ejecuciones capitales por departamento

FUENTE: D. Greer, *The Incidence of the Terror*, reproducido en M. Bouloiseau, *La République jacobine*, Seuil, París, 1972.

tos revolucionarios, «instrumento del Terror en los departamentos», según la expresión de Richard Cobb, como sucede en la región de Lyon, imponen una nueva imagen de la violencia, muy desigualmente sangrienta, pero destinada a asolar a los contrarrevolucionarios con el terror. No es nuestro propósito, en este estudio de

historia de las mentalidades, hacer el «auténtico» balance del Terror, un antiguo debate al que hoy día se pueden aportar respuestas serenas y que, no obstante, vuelve a poner obstinadamente sobre el tapete una historiografía contrarrevolucionaria que aún no ha aprendido a contar... O, más bien, que lo hace con una generosidad desconcertante: ¿acaso no se ha puesto de moda recientemente el tema del «genocidio franco-francés» que habría alcanzado en el oeste, afectado por la insurrección vandeana a unas seiscientas mil víctimas, alrededor del 40 por 100 de la población? Una evaluación fantástica que parece ignorar o despreciar los pacientes trabajos de los padres fundadores de la demografía revolucionaria, como Marcel Reinhard. No cabe duda de que lo razonable es atenerse a las clásicas estimaciones de Donald Greer que cifra en treinta y cinco o cuarenta mil el número de víctimas oficiales del Terror, repartidas de manera muy desigual: cerca de un 90 por 100 en las regiones rebeldes (Vendée) o sus confines. Lo que perfila un mapa muy contrastado, donde el oeste, desde los márgenes armoricanos a Vendée, se distingue en primer lugar, seguido de áreas federalistas (Gironda, la zona de Lyon y el Midi mediterráneo) y de la frontera del norte y, secundariamente, del nordeste. Pero en treinta y siete departamentos hubo menos de diez condenas a muerte. El peso del «Terror» fue, pues, desigual. El Terror oficializado y teorizado, de 1793 a 1794, fue definido por los Montañeses en el poder: Robespierre, en el célebre discurso del 5 de nivoso del año II (25 de diciembre de 1793), lo integró en su justificación del gobierno revolucionario hasta la paz. No intentaremos analizar aquí en sí mismo lo que representa la teoría del Terror como necesidad política; nos basta con referirnos a este discurso en el que el Incorruptible desarrolló su visión de las cosas:

> La Revolución es la guerra de la Libertad contra sus enemigos: la Constitución es el régimen de la Libertad victoriosa y pacífica. El Gobierno revolucionario tiene necesidad de realizar una actividad extraordinaria precisamente porque está en guerra. Está sometido a reglas menos uniformes y menos rigurosas porque las circunstancias en que se encuentra son borrascosas y móviles, y sobre todo porque se ve obligado a desplegar ininterrumpidamente nuevos y rápidos recursos contra peligros nuevos y acuciantes ... El Gobierno revolucionario debe prestar a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; y no debe a los enemigos del pueblo más que la muerte.

Las leyes de pradial del año II, en el paroxismo del Terror, precisan sus modalidades concretas.

¿Se puede hablar de un rasgo de mentalidad cuando un sistema institucional asume y formaliza la práctica espontánea? Sí, sin duda alguna, en la medida en que emerge, en caliente, una nueva sensibilidad, voluntad punitiva y obsesión por la conspiración, en un frente y un miedo difuso pero omnipresente en el otro. Un nuevo simbolismo subraya el hito: la guillotina, por su limpio y expeditivo aspecto, está en las antípodas de los antiguos instrumentos de tortura, como se evoca en la canción del doctor Guillotin:

> El diputado Guillotin
> en medicina
> muy hábil y muy pillín
> hizo una máquina ...*

pero lo compensa, por así decirlo, con una inflación cuantitativa hasta el punto de provocar el reflejo de rechazo colectivo, con el que tropezará, por una parte, el Gobierno revolucionario. En la iconografía revolucionaria, el relámpago, o el fuego purificador, y a veces la gigantesca imagen de Hércules con la maza, aplastando a los reyes, visualizan simbólicamente los rasgos de esta nueva sensibilidad.

La ideología oficial de los termidorianos quiso exorcisar el miedo y la violencia. Si volvemos de nuevo a la imagen, soporte privilegiado para la expresión de ideas matrices y eslogan, un grabado del año III resume este discurso con el título de «Robespierre guillotinando al verdugo tras haber guillotinado a todos los franceses». La representación figurada de este tema tan polémico no carece de mérito por un aspecto que estaríamos tentados de considerar surrealista *avant la lettre*, si no recordara al mismo tiempo el tema clásico de la contrarreforma de Cristo en el bosque de cruces: pues se trata de Robespierre en un bosque de guillotinas, que le sirvieron para desembarazarse de todos los grupos y cuerpos constituidos, acabando por el verdugo, en cuyo nombre opera el Incorruptible en persona, sentado en un sarcófago cenotafio en el que puede leersee: «Aquí yace toda Francia». Pero, aunque termidor, al

* «Le député Guillotin / dans la médecine / très expert et très malin / fit une machine...»

especular sobre la «náusea de la guillotina», desarrolló el tema de la vuelta a la paz civil, era preciso que este discurso fuera seguido. Sin duda, esto supone el final de las jornadas revolucionarias, cuya última expresión son las llamaradas de germinal y pradial del año III. Pero la violencia contrarrevolucionaria —el «Terror blanco» culmina en el año III— vuelve a aparecer luego de vez en cuando, sobre todo en el año V. Puede tomar la forma de matanza perpetrada por las muchedumbres —o más a menudo por las bandas— simétricas en sus comportamientos a las del principio de la Revolución: sobre todo en el Midi, de Lyon a Arlés, Tarascón o Marsella..., o la de apaleamiento o expedición de castigo, según las pusieron en práctica en París las bandas de la «juventud dorada». Pero estas formas espectaculares dan paso muy pronto a otro tipo de acción, cuyo estilo, una vez más, marcan las bandas organizadas del Midi: los compañeros de Jéhu o los compañeros del Sol actúan a veces en pleno día, pero suelen hacerlo también de noche. La «corrección» o el asesinato de los jacobinos se llevan a cabo ininterrumpidamente, y marcan un nuevo clima de inseguridad y de violencia oculta. Más tarde, a través de una transición a veces insensible, se pasa de esta violencia política, que asocia un estado mayor de nobles y de burgueses («los jóvenes» del Midi), a una clientela muy popular de «sableadores» realistas; a formas mucho más ambiguas de donde emerge, durante el Directorio, el bandidaje simplemente crapuloso. En el sur de Francia, este bandidaje que ataca en los caminos y a las diligencias conservará, a menudo, al menos un pretexto o una cobertura política, al igual que en el oeste la endémica sublevación de los chuanes. En las llanuras de grandes cultivos, de la Beauce a Valois, los «fogoneros» que asan los pies de sus víctimas para conocer el escondrijo de sus ahorros resucitan, con una forma apenas renovada, los ademanes de los salteadores del camino real del siglo anterior. La aventura de la violencia revolucionaria retrocede, en su última fase, a una primitiva rebelión atomizada, sin perspectivas: lo que no quiere decir, en absoluto, que por esta razón fuera insignificante, pues sigue siendo la expresión de un profundo malestar social.

Para comprender las mentalidades revolucionarias es menester llegar más allá de esas realidades colectivas poderosas, pero en gran parte no razonadas, que hemos denominado sucesivamente: el miedo, las masas y la violencia. Limitarse a estos conceptos su-

pondría ver, en la acción revolucionaria, sólo la respuesta a una serie de pulsiones incontroladas.

TABLA RASA O AUTO DE FE

Superación dialéctica: la Revolución requirió, en sus elementos más avanzados, la necesidad de la tabla rasa, para hacer nacer un mundo nuevo, y la Revolución popular se calentó en las llamas del auto de fe. La ilustración de la conciencia de esta necesidad la tuvimos cuando dimos la palabra a los portavoces que, en términos diferentes pero notablemente convergentes en el fondo, proclamaron la necesidad de una subversión total, sin retorno. En el caleidoscopio de las citas, voluntariamente tomadas de varias épocas y de todas las tendencias, se perfila, con rasgos aún impresionistas, el paisaje del alma colectiva de una generación que quiso cambiar el mundo de arriba abajo.

Son expresiones literarias, lecturas de una elite burguesa revolucionaria que pone de manifiesto, en el ardor de la acción, la enseñanza que ha sacado de los hechos. ¿Qué hay de ella en el nivel de las masas populares politizadas y qué se encontraría en ella: la calderilla de ese discurso o una línea original? Estos temas convendría detectarlos en las declaraciones de las secciones y en la canción o la copla popular. El «mundo al revés», el ideal igualitario de los niveladores y de los sediciosos populares se expresa sin rodeos más de una vez, como por ejemplo en la *Carmañola*:

> Hay que menguar a los gigantes,
> Y hacer a los pequeños más grandes,
> Todos de la misma altura,
> He ahí la ventura.*

Más aún que a través de las palabras, la aspiración de cambiar el mundo de arriba abajo, en el nivel popular, se expresa a través de gestos y manifestaciones simbólicas. Se ha hecho del vandalismo revolucionario uno de los rasgos específicos de esta mentalidad niveladora, último extremo de esa pulsión destructora que hemos

* «Il faut raccourcir les géants / Et rendre les petits plus grands / Tous à la même hauteur / Voilà le vrai bonheur...»

ido siguiendo a través del miedo, las masas y la violencia. De nuevo habrá que ponerse de acuerdo sobre las palabras con el riesgo de descubrir una realidad más compleja y más rica que la que se esperaba. El término «vandalismo» fue inventado, como se sabe, durante la Revolución por el abbé Grégoire, para designar y estigmatizar en particular las destrucciones llevadas a cabo con motivo de la descristianización.

Sin duda, abarca una realidad bien tangible, o más bien, un haz de realidades, unas fruto de una acción concertada en las altas esferas, y otras surgidas de la espontaneidad popular, o propagadas en los caminos y las ciudades por los contingentes del ejército revolucionario. Tal como dije, a partir del empuje descristianizador del año II en el cuarto sudeste de Francia, la «tabla rasa» amalgama aportaciones complejas. Algunas son iniciativas gubernamentales: el enorme cambio de los nombres de lugares al suprimirse las herencias de la realeza, del «fanatismo» y de la «superstición»; la remodelación del espacio aldeano con la bajada de las campanas que ritmaban la vida cotidiana; la implantación del último día de la década o el domingo y del calendario revolucionario o el ritmo del año, etc. Pero estas medidas radicales que remodelan el tiempo y el espacio se funden en un ambiguo encuentro con la actividad niveladora de la descristianización de base, tal como la percibimos a partir de algunas imágenes privilegiadas: el *auto de fe* y la *mascarada*. Pero, ¿por qué limitarse a estas ilustraciones puntuales, tan mal comprendidas por toda la tradición histórica? Lo que se ve resurgir, pero al mismo tiempo transformarse, son las formas de expresión de una cultura popular rechazada. Generalmente se evoca el auto de fe a partir de grandes y hermosas imágenes parisienses: el 14 de julio de 1792, ese inmenso árbol totalmente cargado de restos, ornamentos y «baratijas» del Antiguo Régimen: escudos de armas y blasones, testimonios ostentatorios del antiguo mundo consumido por un gran fuego. Lo mismo ocurre en la plaza del pueblo o del burgo meridional: confesionarios, santos de madera y cuadros religiosos amontonados ante la iglesia y rodeados por la farándula de los *sans-culottes* locales. Una transposición revolucionaria de la hoguera de San Juan: del mismo modo que, en otro nivel, la mascarada reproduce los gestos de inversión subversiva de la cencerrada y del carnaval. A través de toda Francia se propaga el cortejo del «asno mitrado», tan característico de la descristianización popu-

lar: sobre una o dos carretas tiradas por mulas tísicas vestidas con casullas, se apilan los maniquíes del emperador, de la gran Catalina, del rey de Inglaterra y del tirano de Roma, mezclados con los vestigios del feudalismo y de la superstición. Se quemarán como el maniquí del Caramantrán o de «la Vieja» al final del invierno. A través de estas llamaradas momentáneas, los *sans-culottes* aldeanos expresaron por medio de gestos lo que nuestros oradores formulaban por medio de palabras: el nacimiento de un nuevo mundo a través de la tabla rasa. Esto no debe ocultarnos todo el equívoco que encierran la noción y la práctica del «vandalismo»: se encuentran allí, en una ambigua mezcolanza, la herencia del vandalismo «de elite» prerrevolucionario —el de los canónigos de Chartres, destructores de vitrales para que... las Luces entraran en su catedral gótica—, y el de la burguesía enceguecida de racionalidad y claridad neoclásica. Posteriormente, como sabemos, la revolución burguesa repudiará los aspectos populares incongruentes de esta actividad destructora: la negación dialéctica del vandalismo da lugar al nacimiento del *museo* con el Directorio, para conservar y recuperar, o tener en cuenta, la herencia del pasado.

Al concluir esta primera reflexión sobre la Revolución destructora con la imagen de la mascarada carnavalesca, hemos querido, en cierto modo, rizar el rizo: para conducir desde el miedo, a las masas y a los rostros de la violencia, hasta esa frontera donde se entremezclan los aspectos niveladores de la tabla rasa y el soñado surgimiento de un mundo nuevo, del que los revolucionarios quisieron ser fundadores.

TERCERA PARTE

VIVIR LA REVOLUCIÓN: EL *HOMO NOVUS* O EL DESCUBRIMIENTO DEL NUEVO MUNDO

6. VIVENCIA DE NUEVOS VALORES: EL PUEBLO, LA IGUALDAD Y LA FELICIDAD

Georges Lefebvre, como se ha recordado, definía la mentalidad revolucionaria como dividida entre dos pulsiones: el miedo y la esperanza. A pesar de su maniqueísmo un poco simple, sin duda, la idea sigue siendo aún fecunda. En lo que respecta a la primera noción, y sin pretender ser exhaustivo, se han intentado evocar algunos aspectos del miedo en estado puro, en la reacción punitiva que lo prolonga, pero al mismo tiempo lo vive, y más tarde, en la voluntad de cambiar el mundo. Es ahí donde tiene lugar la transición al otro aspecto de la mentalidad revolucionaria, que hace que esta aventura de unos cuantos años fuera vivida, como también escribió Lefevbre, como una «buena nueva». Otra expresión que requiere ser profundizada: el término es ambiguo, ya que abarca tanto las nuevas certidumbres de una burguesía segura de sí misma como la llamarada de esperanza de los humildes. ¿La Revolución no sería más que un arrebato de mesianismo no racionalizado, el espacio de un instante? Recordemos la escena que cita Arthur Young, comedido y no obstante poco lírico, referente a su encuentro en 1789, en las orillas de un camino de Champaña con una campesina en absoluto vieja pero muy ajada ya, que le expresa todo lo que espera de un mundo cambiado. Sin embargo, este sentimiento colectivo en el fragor de la acción maduró y también se resquebrajó. De esta aventura sólo retendremos, como anteriormente, algunos aspectos escogidos, hitos en el estudio de profundidad que vamos a emprender, tanto al nivel del discurso como de los gestos y actitudes. Partiremos de una visión panorámica del nuevo sistema de va-

lores vividos y/o soñados, para intentar esbozar los rasgos del hombre nuevo: *sans-culotte*, militante, «héroe» revolucionario; y finalmente, las expresiones privilegiadas de esta mentalidad en la práctica política, en la fiesta y en la religión revolucionaria.

A través de una serie de nociones-tests: el pueblo, o la fraternidad cuestionada, la igualdad, la felicidad y la virtud, intentaremos percibir lo que se sintió o soñó; sin duda, la empresa sigue siendo prematura. Existen estudios en el nivel de la historia de las ideas, pero se refieren, sobre todo, a los portavoces «oficiales» de la Revolución —líderes u oradores— y, en gran parte, habrá que esperar a los resultados de los cálculos semánticos y de los estudios del discurso actualmente en proceso de elaboración. Además, queda sobre todo por relacionar estos discursos con el sentimiento colectivo y las aspiraciones de las masas: la idea de la felicidad, tal como la expresa Robespierre, está relacionada con lo que se ve en la práctica de los *sans-culottes* parisienses aunque, como se sospecha, no la refleja de manera directa. Asumiendo lo que nuestro proceso puede tener de impresionista, partimos, sin embargo, más de la base que de la cima, del concepto medio, tal como se difunde a través de la canción, la imagen o los gestos, en vez de las formalizaciones elaboradas.

En el concepto de *pueblo* se concentra todo un haz de grandes cargas, al mismo tiempo que hace estallar, a través de los meses, las contradicciones de la Revolución vivida. A partir de la experiencia revolucionaria la historia romántica, esencialmente en el caso de Michelet, desarrolló la imagen mítica de Pueblo como personaje colectivo dotado de un alma... Esta historia ya no es la nuestra, y es hora de pasar de las mitologías a los enfoques científicos.

Bien mirado, el pueblo no existe en 1789. Tanto en los *cahiers de doléances** como en el cancionero de la época, se suelen encontrar las expresiones «los pueblos» o «vuestros pueblos» para designar a los franceses; e incluso cuando se increpa a los ministros:

* *Cahiers de doléances:* cuadernos en los que los delegados a los Estados generales de 1789 consignaban sus peticiones. *(N. del t.)*

Que estos seres detestables
de los pueblos tan miserables
querrían siempre disponer...*

Recordemos, además, la fórmula de Mirabeau sobre «el desorganizado conglomerado de los pueblos desunidos...». No obstante, en la medida en que existe, *el* pueblo se define aún en términos de dependencia, con relación al rey-padre. Este rey-padre, presente en más de un *cahier*, es el que evocará obstinadamente la canción contrarrevolucionaria:

Son sus hijos
sus representantes
pero su corazón no los quiere ya**

Hijos o súbditos («Decid los nombres, decidme los nombres de los súbditos cuya sentencia firmará mi mano...»), están hechos para ser amados, siempre que lo merezcan:

El pueblo quiere que se le ame
cuando mete al hijo de Henri
en las prisiones de París ...***

Este fue el punto de partida del surgimiento de otra imagen del pueblo, para imponerse a sus antiguos señores: «Oigo la cólera del pueblo», cantará la endecha de María Antonieta. Pero inicialmente carece en absoluto de tintes agresivos. Hasta 1791 al menos, prevalecerá, por lo general, el vocabulario de la unanimidad. En la afirmación del pueblo se funde la del *ciudadano* y la del *patriota* que sólo progresivamente se definirá como contrapunto del aristócrata. En un flujo que culmina en la abundante producción suscitada por la fiesta de la Federación, el 14 de julio de 1790, se extiende profusamente la mística de la unanimidad y de una fraternidad sin fronteras: «Hermanos, corramos a las armas...», pero también:

* «Quoi ces êtres détestables... / *Des peuples* trop misèrables / Voudraient toujours disposer...»

** «Ce sont ses enfants / Qui sont représentants / Son coeur n'en veut pas davantage...»

*** «Le peuple veut-il qu'on l'aime / Quand il met le fils d'Henri / Dans les prisons de Paris...»

«Nos comeremos entre hermanos...», ya que, como se canta a los «buenos ciudadanos»: «Ya no hay Bastilla / sólo una familia...». La imagen, el gesto y los símbolos confirman esta lectura que sustituye el vínculo vertical con el padre con la relación fraternal, al menos imaginada: la escarapela o el sombrero son los soportes de la buscada comunión. El grabado hace explícita a menudo esta revelación de un pueblo que se afirma como presencia colectiva, representando a «El *pueblo* haciendo cerrar la Opera...», o más expresivamente aún, los días 12 y 13 de julio de 1789, «París custodiado por el *pueblo*» —una ronda nocturna popular—, y el 17 de julio, «El Rey le enseña al pueblo la escarapela nacional».

Esta mística de la unanimidad seguirá siendo la lectura oficial e incluso el sueño de muchos, para desesperación de aquellos que, como Marat, hablan de la ambigüedad mistificadora. En cierto modo, la encontramos hasta en la víspera de la caída del rey, el 7 de julio de 1792, cuando el obispo constitucional de Lyon, Lamourette, hará fraternizar por un momento a los diputados de todos los bandos en la célebre, y algo irrisoria, escena del «beso de Lamourette». Pero esta referencia es ya rechinante en su época, no porque el espíritu que culminó en las Federaciones de 1790 no se vuelva a encontrar más tarde: se lo volverá a encontrar durante todo el periodo de las «fraternizaciones», de club en club, de una a otra sección, de un pueblo al vecino. Pero este sueño llega a ser, muy pronto, inadecuado para responder a las nuevas condiciones. Desde el mes de agosto de 1789 aparece en la imagen popular otro simbolismo que no es ya el de la reconciliación, sino el de la revancha y la inversión de papeles: «El tiempo pasado» representa al campesino cargado con la pesada carga del noble y del sacerdote a horcajadas en la espalda; como contrapunto, «El tiempo presente» le hace cabalgar alegremente la cabalgadura dotada de cuatro patas, las de un abad y un aristócrata, y comenta: «Ah, esto marchará». El *Esto marchará* que muestra en las coplas esta nueva lectura restrictiva del pueblo nació en el contexto de la preparación de la Federación: se cantaba haciendo rodar carretillas en el Campo de Marte. En su versión verdaderamente popular, está en las antípodas de la lectura unanimista del pueblo ya que proclama la exclusión de todos sus enemigos y en primer lugar de los aristócratas, y anuncia directamente la decisiva participación que hará la célebre *Carmañola* del pueblo tan generosamente definido prece-

lentemente, para introducir la dicotomía: «El amigo del patriota :s...» y, como contrapunto, «El amigo del aristócrata es...». La ›urguesía revolucionaria señaló muy pronto a sus excluidos —al nenos implícitamente—, los pobres o los ciudadanos pasivos de la :onstitución censual, por una parte; y los aristócratas por otra, ex:luidos por sí mismos. Una escalada amplía y concreta la nebulosa le los réprobos: el aristócrata, el refractario, el sospechoso, para 'echazar finalmente como contrarrevolucionario «al que no hace ıcto de adhesión formal a la Revolución».

Esta nueva lectura que sustituye (aunque a veces yuxtapone) la raternización por los procedimientos de la exclusión y los escruti- ıios depuratorios (como en el caso de los jacobinos) introduce una ıueva definición del pueblo. Se produce una ampliación: del ciuda- lano activo de la revolución censataria al ciudadano a secas de las ısambleas de sección y del sufragio universal..., pero se produce ambién, a la inversa, una constricción del ciudadano al *sans-culotte* :ompromet ido activamente con la Revolución. Sobre todo, tanto :n los escritos como en la práctica, la noción de pueblo se centra :n el *pueblo llano*, los más desposeídos, la parte que Marat había lefinido muy precozmente como la más digna de interés, la más :interesante», aunque durante mucho tiempo olvidada, un pueblo lano que sabrá reconocer su deuda, cantando en la canción «sobre a muerte de Marat»: «Fue el padre del pueblo ... el amigo del in- ligente». Pero otros le pisan los talones y tanto entre los montañe- os como en Robespierre se esboza una relectura comparable. Esta :volución, que excede ampliamente el marco de la historia de las deas, arraiga con fuerza en la práctica vivida y actuada; la menta- idad popular lleva a cabo esta definición restrictiva a través de oda una serie de gestos significativos: el tuteo (o la fraternidad mpuesta), el vestido (el traje del *sans-culotte*, la escarapela y el ;orro), y todo un conjunto de rasgos de comportamiento. El nuevo imbolismo de la fraternidad se traduce en el año II en prácticas ›riginales: por ejemplo, los banquetes fraternales de mesidor del ño II, tan mal comprendidos por la burguesía montañesa en el ›oder, o las demás fiestas de fraternización. Pero esta práctica que, omo se verá, halla su expresión política en la democracia directa le las secciones, asume también sus propias contradicciones, en el narco de la lucha de clases revolucionaria. Nunca la dialéctica sos- ›echa-fraternidad fue tan tensa como en esta fase terrorista en que

la minoría revolucionaria que está al frente aplaza hasta lo más tarde posible las ventajas y privilegios de la «libertad victoriosa y pacífica». La fórmula, lapidaria como su propia imagen, desarrolla este doble registro: por una parte, exalta el monolitismo sin fallo del pueblo soberano, «Pueblo soberano-Unidad e indivisibilidad», o «el pueblo francés reconoce al Ser supremo...», «aquí nos honramos con el título de ciudadano». Y, por el contrario, el pueblo se identifica con su parte activa y en lucha. El catecismo republicano proclama: «¿Qué es una Revolución? Es la insurrección del Pueblo contra sus tiranos. Es un pasaje violento de un estado de esclavitud a un estado de libertad...». Y desde enero de 1793, a la muerte de Luis XVI, el diario de las *Révolutions de Paris* propone «para estar situada en los puntos más sobresalientes de nuestras fronteras» la imagen de una estatua colosal del «Pueblo comedor de reyes»..., en tanto que se canta: «El buen pueblo demasiado confiado hoy será desconfiado...».

El momento decisivo de la Revolución, en termidor, se inscribe con una evidencia a veces chirriante en las imágenes y la mitología del pueblo: más aún en la canción que con sus significativas estrofas muestra ambigüedades reveladoras. Termidor se convierte en una llamada al «pueblo» contra los *sans-culottes* que habían confiscado su imagen, y la canción titulada *El despertar del pueblo* lo dice tanto en sus versos como en su título:

> Pueblo francés, pueblo de hermanos,
> Apresúrate pueblo soberano,*

pero más explícitamente, con una ironía donde aflora de nuevo el buen tono, otra canción suplica a los franceses:

> Volved a poneros los *culottes*...
> Distinguid del hombre de bien
> Al perezoso, al golfo
> Y a los falsos patriotas.
> Gentes hábiles, laboriosas
> No os disfracéis más de andrajosos
> Volved a poneros los *culottes*.**

* «Peuple français, peuple de frères / Hâte-toi peuple souverain».

** «Remettez vos culottes... / Distinguez de l'homme de bien / Le paresseux et le vaurien / Et les faux patriotes. / Gens habiles, laborieux / Ne vous déguisez plus en gueux / Remettez vos culottes.»

Se canta la vuelta a la unanimidad, «la gente honrada» y el buen pueblo» redescubierto y, por su parte, desengañado de sus rrores:

Pueblo, no seas ya idólatra
Ni demasiado bueno sino siempre franco.
El hombre negro o el mulato
Te hace creer que es blanco...*

Y se pone en boca de un «honrado cura» la vieja cantilena del buen pueblo»:

Tan pronto como hay un cambio en Francia
El buen pueblo tiene la seguridad
De pagar el pato.**

Sin perjuicio de que la demagogia de derecha, más franca, dé pueblo otros calificativos:

Pueblo imbécil, pueblo animal...
Te mofas del soberano...
No le cortas ya la cabeza
Le haces morir de hambre.***

Por cierto, sería menester mencionar, como complemento de ta pedagogía del desprecio, las liturgias de la fiesta directorial e descubriremos en seguida, como medio para reactivar el sentiento de unanimidad oficial —ocultando, si es preciso, la diferen- de las condiciones sociales tras el énfasis dado al simbolismo de edades... Pero se aprecia que esta vuelta, poco natural, al unanismo de 1790 sólo puede ser una ilusión en un mundo en que, no se escribe en un diario de la época, nada será ya como antes: odos somos de los de antes»... y cada cual busca su interés perıal. Tal vez no sea prematuro, como contrapunto del desprecio

* «Peuple ne sois plus idôlatre / Ni trop bon mais sois toujours franc. / L'homnoir ou l'homme mulâtre / On te fait croire qu'il est blanc...»

** «Sitôt que l'on change en France / Le bon peuple a l'assurance / De payer pots cassés.»

*** «Peuple imbécile, peuple bête... / Vous vous foutez du souverain... / Vous ui coupez plus la tête / Vous le faites mourir de faim.»

de la «gente honrada» que oculta mal el unanimismo de fachada de la época directorial, evocar otra lectura que perpetúa, en la época del empuje babouvista y de la gran miseria de los años III y IV, una antigua veta comprometida al referirse, en el *underground* de la canción popular, al pobre pueblo «que se muere de hambre, arruinado, desnudo...».

Hemos escogido, como indicador de esta nueva sensibilidad, la historia —a lo largo de diez años— de una noción particularmente rica en su misma ambigüedad: el pueblo, que es la fraternidad a prueba de la Revolución, el lugar donde se dan cita los sueños, las realidades y las mitificaciones. Se nos dispensará, a fin de no alargarnos demasiado, de aplicar el mismo análisis a otras nociones de base en que se define esta sensibilidad: se volvería a encontrar en ellas el mismo proceso global. Pero, al menos, se pueden dar pistas y esbozar un inventario. Convendría darle el lugar que le corresponde a esa aspiración de felicidad —aquí abajo— que es, utilizando la expresión de Saint-Just, «una idea nueva en Europa», y que, a veces, la vemos reivindicada en términos mesiánicos, o religiosos, como cuando Claude Fauchet exclama el 27 de setiembre de 1789 en la iglesia de Notre-Dame de París: «Hermanos, juremos en el primer templo del Imperio, bajo este vasto dosel de estandartes consagrados a la religión por la libertad, juremos que seremos felices». Una idea que, en la práctica vivida, revela también sus contradicciones en un mundo dividido entre el amor individualista a uno mismo y el amor a los demás. Amor a uno mismo avivado, en el centro del drama revolucionario, por el sentimiento de la brevedad de la vida y el precio del instante, en el *Carpe diem* patético y egocéntrico de un André Chénier... Amor a los otros que se sublima, en diferentes niveles de generosidad, de abnegación, de simple deseo de compartir («¿Qué le hace falta al republicano?...» pregunta la *Carmañola* que responde: «Pan para sus hermanos»), en el sacrificio aceptado y heroico de su vida para la Revolución y la felicidad de los hombres.

La aspiración igualitaria se inscribe en esta continuidad, como una noción singularmente rica. La simplicidad inocente de la canción de *La Carmañola*: «Hay que menguar a los gigantes y hacer a los pequeños más grandes, todos de la misma altura, he aquí la ventura...» abarca una compleja herencia. En el campo, evoca la tenacidad, en ciertos lugares, de las prácticas colectivas y las tradi-

s comunitarias. En la ciudad, el ideal del productor indepen-
e del tenderete y la tienda. Esta idea motriz se asocia al sueño
ánico de las revoluciones de antaño, del mundo al revés..., de
versión de los papeles sociales cuya imagen inofensiva la pro-
ionaría el carnaval. El ideal nivelador y subversivo al mismo
po se expresa sintéticamente en la célebre canción *Esto mar-
á:* «El que se ensalce será humillado ...». Pero no por esto se
ría llegar a la conclusión de relacionarla pura y simplemente
una vieja canción milenaria de los humildes, desgastada y repe-
a. De la misma manera que tampoco se podría reducir al terre-
de las reminiscencias ese otro rasgo en el que se encuentran el
ralismo rousseauniano de las jerarquías montañesas y la aspira-
n de una justicia popular que puede resumirse, si se lo desea,
la palabra clave de «Virtud». El ideal espartano se nutre a la
z de las imágenes neoclásicas de una ambigüedad ideal (como la
Bruto, cuyo busto llevan en el cortejo de la fiesta con los mis-
os honores que el de Rousseau) y de muy viejas referencias me-
inicas bíblicas, cuyo eco se encuentra en el «profeta» Jacques
oux y a veces en Marat, así como en torno de una moción de
ns-culottes anónimos...

Este sistema de valores, a veces muy antiguos, a menudo muy
uevos, modela profundamente el comportamiento de los actores:
esde el militante al héroe revolucionario.

7. DEL CIUDADANO AL MILITANTE: EL *HOMO NOVUS* REVOLUCIONARIO

Tratar de ver cómo se vivieron los nuevos valores y aspiraciones equivale a buscar al hombre nuevo revolucionario, tal como se afirma en el fragor de la lucha. ¿Se puede cambiar a los hombres en diez años? Sin lugar a dudas no, aunque la Revolución, en los comportamientos más profundos, haya constituido un giro a veces duradero e irreversible. Pero, en un nivel más superficial, sin duda efímero, sin ser por esto fútil o ilusorio, la Revolución hace surgir comportamientos y tipos humanos nuevos. ¿Hacer un retrato del revolucionario en acción? El ejercicio de estilo es tan viejo como la misma Revolución y, en el siglo pasado, la historia romántica a lo Michelet se destacó en este aspecto concentrando su apasionamiento —tanto como sus admiraciones o sus repulsiones— en los héroes principales: Mirabeau, Danton, Robespierre... Aunque a veces se preocupara también del héroe anónimo, por así decirlo, que puede convertirse en el hombre del destino: el ujier Maillard en el caso de Michelet o el hombre de las multitudes; o bien Thuriot, cuya presencia anuncia la muerte el 14 de julio de 1789, en la Bastilla, como el 9 de termidor en la Convención. ¿Puede conducir la historia psicológica de antaño a la historia de las mentalidades de hoy día? Al menos, se puede intentar seguir el itinerario —entre la realidad vivida y el sueño— que conduce del militante al héroe.

Hoy se estudia más que ayer la personalidad del revolucionario medio: lo que obliga a definirlo desde un principio según su perfil sociológico para evitar cualquier tipo de fácil generalización. ¿Quién vivió activamente la Revolución? No cabe duda de que una minoría, muy variable según las épocas. Más que a partir de la discutible referencia de los escrutinios electorales —donde se inscribe

el peso de los sistemas censatarios, y más tarde el difícil aprendizaje del sufragio universal—, se puede intentar medir este compromiso en el marco de las instancias del movimiento *sans-culotte* entre 1791 y 1794: clubes o asambleas de las «secciones» urbanas.

¿Qué es un *sans-culotte*?

El movimiento, el grupo de los *sans-culotte*, no se formó en un día: las primeras secuencias de la Revolución, hasta 1791 y en ciertos aspectos hasta la primavera de 1792, yuxtaponen en un encuentro no desprovisto de conflictividad a la elite burguesa (que constituyó muy pronto la nueva clase política, privilegio sancionado por el derecho de voto de los ciudadanos activos, y reforzado por la reunión en las sociedades, cuya sede estuvo en el club de los jacobinos de París y sus filiales en provincias), con las masas populares urbanas y rurales, que inicialmente sólo tuvieron como recursos de expresión colectiva las ocasiones de la emoción popular o de la jornada revolucionaria. Lo que en absoluto quiere decir que no estuviera en marcha un proceso de politización entre los grupos populares, el mismo que provocará, en el crucial momento del cálido verano de 1792 —entre junio y septiembre—, la invasión de las asambleas de las secciones urbanas por la masa de ciudadanos pasivos que invaden con su número las asambleas electorales cerradas del periodo anterior. La curva de movilización popular en la fase ascendente de la Revolución —entre 1792 y 1794—, como Albert Soboul la siguió en lo referente a las secciones parisienses, y yo la analicé en la sección de Marsella, presenta varios momentos difíciles en los cuales, en las grandes ciudades, centenares de participantes se apiñan en las asambleas: esto es lo que sucede entre junio y septiembre de 1792, con un máximo en agosto en la crisis que hace caer a la monarquía. Algo similar ocurre de la primavera al final del verano de 1793, en el momento de una nueva movilización que adopta varios aspectos aparentemente contradictorios, según el lugar, última etapa de un compromiso popular que halla en el hebertismo de París una oportunidad, un soporte y un marco ideológico, antes de ser quebrantado, o metido en cintura, entre septiembre de 1793 y la primavera de 1794. En otras partes, pienso en Marsella o en Lyon, el primer federalismo, el de la primavera

de 1793, que podemos llamar «jacobino», que arrastró a las masas, antes de tomar un mal sesgo... Entre estos accesos de intensa movilización, se inscriben secuencias en el curso de las cuales el compromiso popular se reduce, se repliega sobre él mismo y sobre un núcleo más cerrado de militantes «profesionales». Esto sucede en el invierno de 1793, y más tarde en 1794, hasta la primavera del año II en que Saint-Just reconocerá: «La Revolución se ha paralizado».

En estas condiciones, ¿es posible o incluso legítimo presentar un balance global de la participación popular, y más aún del compromiso militante? A las secuencias cronológicas que acabamos de sugerir, y sin perder de vista que hay varios niveles de expresión revolucionaria (los componentes de la muchedumbre activa en las jornadas de los primeros años revolucionarios no se confunden en absoluto con los militantes de las asambleas seccionarias, los *sans-culottes* organizados a partir del verano de 1792), habría que añadir los matices que introduce la geografía. Gracias a la obra magistral de A. Soboul conocemos al *sans-culotte* parisiense; recientemente acabadas o en curso de elaboración, algunas monografías establecen los rasgos de los jacobinos lioneses (los *chalier*) o de los *sans-culottes* marselleses y tolosanos. Selecciones aún discontinuas, que permiten medir la amplitud de las canteras que ofrece el estudio de la Revolución en las provincias: pero esto nada es aún, frente a nuestro desconocimiento de los *sans-culottes* rurales, difíciles de delimitar, dejados de lado durante demasiado tiempo.

Arriesguémonos y, sin perder de vista lo que nuestras simplificaciones pueden tener de abusivo, tratemos, plagiando una fórmula de la época, de responder a la impertinente pregunta: «¿Qué es un *sans-culotte*?», comenzando, si es posible, por una evaluación global del grupo. En París, A. Soboul cifra en un 8 o un 9 por 100 de media la tasa de parisienses adultos que frecuentaban las secciones entre 1792 y 1793. Una tasa que rara vez desciende por debajo del 5 por 100, pero que nunca sobrepasa el 20 por 100. En Marsella, un estudio más delimitado de las mismas fuentes propone niveles superiores: el fichero global de todo el periodo revela que de la cuarta parte a la mitad de los hombres se dejaban ver al menos una vez en su sección. Pero, si en este número sólo se consideran «militantes» a los que al menos aparecen una decena de veces —¡un criterio laxista!— su media es, por lo general, de una quinta

parte de los seccionarios, a lo sumo una décima parte de los hombres adultos, como en París. Esta primera prueba es cruel, pero esencial: en su fase más activa, la Revolución fue el quehacer de uno de cada diez adultos urbanos. Pero, si reflexionamos al respecto: ¿no es esta una tasa de politización que nada tiene de mediocre? La sociología del grupo carece de misterio desde los análisis de Albert Soboul sobre el *sans-culotte* parisiense. Se sabe que hay un sólido núcleo de productores, independientes del tenderete y la tienda, artesanos y detallistas y, por ambas partes, una participación «burguesa» que no tiene nada de ínfima, al igual que una movilización limitada de una minoría de la elite del asalariado: un 57, un 18 y un 20 por 100, respectivamente, para cada grupo de los militantes parisienses. Sobre una base estadística más amplia —se han analizado cinco mil seccionarios— Marsella aporta matices y confirmaciones: 40 a 50 por 100 artesanos y tenderos, 30 a 40 por 100 burgueses y 20 por 100 asalariados... Pero tanto en Marsella como en París, el elemento proletario es escaso cuando se asciende al grupo de los responsables: los comisarios civiles y revolucionarios.

En el caso de los parisienses analizados por Albert Soboul, la parte de los asalariados se reduce a la mitad (del 20 al 10 por 100) entre los comisarios revolucionarios y se hace ínfima entre los comisarios civiles, en tanto que el rentista y el propietario, en una palabra, los que viven de su propio capital y pueden dedicarse exclusivamente a la Revolución y cuyo estatuto cultural se lo facilita, ven crecer su importancia de un 2 por 100 a más de una cuarta parte. También es muy relevante observar el lugar permanente ocupado por el tenderete y la tienda, eje central de la *sans-culotterie*, aunque el equilibrio interno en este grupo se modifica en favor de los detallistas más desahogados cuando se asciende en la jerarquía de las responsabilidades.

En Marsella, una base estadística mucho más amplia y la ventaja de poder confrontar la sociología del grupo de los *sans-culottes* con la sociología global de la ciudad, permite llegar más lejos. Allí se evalúa la desigual punción de la movilización revolucionaria según los grupos sociales: los campesinos y los pescadores están muy poco representados en las asambleas seccionarias, en un nivel similar al de los asalariados, en tanto que los burgueses y los negociantes, pero también los cuadros superiores o medios (empleados, etc.) frecuentan proporcionalmente más sus secciones. El mundo

	Dom.	Bra.	Apr.	Comp.	C. inf.	C. sup.	Prof. dep.	Prof. ind.	Pat.	Indeter.	% Deter.
Agric.		0,1						0,8			1,1
Min.-Pesc.		0,2		3,1	0.1	0,4		1,1			6,3
Indust.				1,3				4,6	0,9		6,9
Art.			0,2	0,7			1,1	21,8	16,9		40,7
Com.		0,4			6.5	0,3		13	9,2		29,9
Transp.		1,4		3,5							5,06
Prof. lib.					0,3			0,8	1		2,1
Servic.	0,2	0,3		0,6	2,3	0,3					3,3
Des.									5,4		5,4
Indeter.											
% Deter.	0,02	2,6	0,01	9,5	9,3	1,04	1,1	42,2	33,5		

Sociología de los *sans-culottes* marselleses (5.007 *sans-culottes,* de los que tenemos noticias concretas de 2.860).

Distribución en la población de los cabezas de familia (1793)

	Dom.	Bra.	Apr.	Comp.	C. inf.	C. sup.	Prof. dep.	Prof. ind.	Pat.	Indeter.	% Global	% Deter.
Agric.		**0,2**		0,4			0,2	1,3			2,2	2,6
Min.-Pesc.				5,8	0,7	0,9	1,8	0,3			9,5	11,2
Indust.			0,4	4,2			0,7	0,8	0,9		7,2	8,5
Art.			2,2	19,2			5,2	8,9	0,5		36,3	42,9
Com.		**1,6**		0,8	3	0,4		8,4	3,6		12,1	14,3
Transp.		**0,7**		3,9					0,1		4,81	5,7
Prof. lib.					0,1			1,1	0,7		2	2,3
Servic.	**2**				2,4	2,5					6,9	8,1
Des.									4,1		4,1	4,8
Indeter.				1,3						12	15,4	
% Global.	**2**	**4,6**	2,7	35,6	6,3	3,8	7,9	14,8	10,1	12,2		
% Deter.	0,2	5,2	3	40,4	7,1	4,3	9	18,8	11,5			

Referencia: Sociología marsellesa (hombres de más de 20 años) según el censo de septiembre de 1793 (18.523 cabezas de familia).

Personal político de las secciones parisienses en el año II

	Viven de sus bienes		Ejercen además una profesión			
	Rentistas o propietarios	Pequeños rentistas	Jefes de empresa	Profesiones liberales	Artesanos y comerciantes	[illegible]
Militantes		1,9	0,7	15,5	57,3 41,6 15,7	20,1
Comisarios revolucionarios	0,8	3,7	2,8	15,3	63,8 45,3 18,5	9,9
Comisarios civiles	3,4	22,8	2,3	12,2	58,6 34,9 23	0,8

Según A. Soboul, *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II*, Clavreuil, París, 1962.

Desglose según los tipos de participación y los periodos

	Total de *sans-culottes*	Ocas. (1)	Base (2)	Milit. (8-27)	Cuadros (27 sesiones)	PERIODO I	II	III	IV
Agric.	1,1	2	0,9	0,6		1,6	1	0,8	0,5
Min.-Pesc.	6,3	7,8	5,1	2,4	1,6	3,1	4,1	4,5	5,7
Industr.	6,9	6,1	7	7,9	6,5	8,6	7,1	7,2	5,5
Art.	40,7	37,4	42,8	41,3	27,8	51,1	41,5	39	31,8
Com.	30	27,2	28,6	31,9	39,3	22,6	29,9	31,4	37,1
Transp.	5	6,4	5,2	3,4	3,2	4,3	4,5	5,3	5,3
Prof. Lib.	2,1	2,6	1,6	3,1	1,6	2,3	2,1	2	1,2
Serv.	3,3	3	4,1	2,9	11,4	2,2	3,9	4,1	4,8
Des.	5,4	7	4,3	6,2	8,2	4,2	5,9	5,4	7,1
Indeter.	(43,66)	(62,5)	(39)	(16,5)	(9,6)				
A Salar.	21	25	22	17	21,3	14,6	20,7	21,8	28,6
Solteros	12	13	12	9	16	5	11	8	15
Casados	85	84	4	88	74	91	86	89	80
Viudos	3	3	2	3	10	3	2	2	4

	Total de *sans-culottes*	Ocas. (1)	Base (2)	Milit. (8-27)	Cuadros (27 sesiones)	PERIODO I	II	III	IV
0-19		1							1
20-29	12	13	13	8	5	11	11	10	14
30-39	30	32	29	30	29	33	29	31	26
40-49	29	25	28	33	35	31	33	30	29
50-59	14	11	15	15	11	14	15	15	15
60-69	10	12	10	9	14	7	11	10	11
70-79	2	3	2	2	1	1	2	2	3
80-89					1				
Total									
Media		43,6	43,6	44	45,6				

Abreviaturas de las tablas:

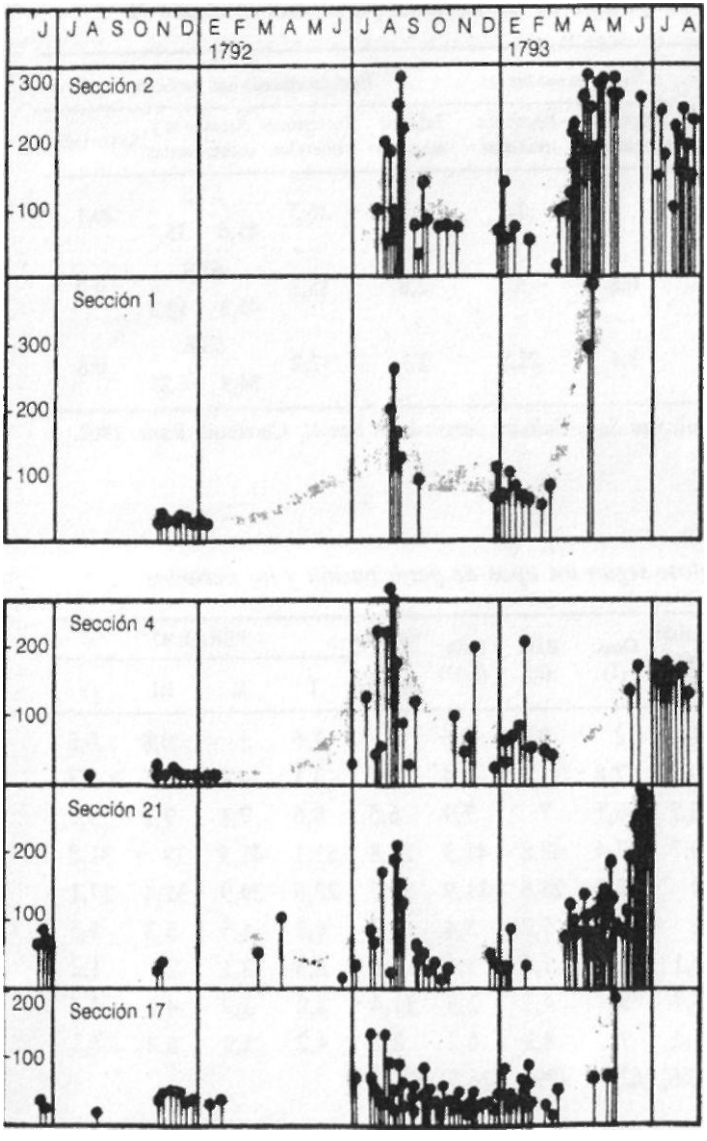
Dom.	domésticos
Bra.	braceros
Apr.	aprendices
Comp.	compañeros
C. Inf.	cuadros inferiores
C. Sup.	cuadros superiores
Pro. Dep.	productores dependientes
Pro. Ind.	productores independientes
Pat.	patronos
Indeter.	indeterminados
Agric.	agricultores
Min. Pesc.	minas, pesca
Indust.	industria
Art.	artesanado
Com.	comercio
Trans.	transporte
Prof. Lib.	profesiones liberales
Serv.	servicios
Des.	desocupados
Ocas.	ocasionales (1 presencia en la sección)
Base	seccionarios de base (2 a 8 presencias)
Milit.	militantes (8-27 presencias)
Cuadros	más de 27 sesiones

Los umbrales se han establecido a partir del tratamiento cuantitativo de la muestra de 5007 *sans-culottes*.

I	periodo I de la primavera de 1791 a la primavera de 1792
II	periodó II del verano de 1792 (junio-septiembre)
III	periodo III del invierno de 1792-1793 (octubre-marzo)
IV	periodo IV de marzo a junio de 1793

del artesanado conserva aparentemente el mismo peso en las secciones y en el conjunto de la ciudad: un poco más del 40 por 100, pero a costa de una desviación o un deslizamiento dentro de su categoría, que aumenta considerablemente el lugar de los patrones y reduce poco el de sus compañeros. Al igual que en París, cuanto más se asciende en la jerarquía del activismo revolucionario, más se reduce la participación de quienes son afectados sólo tangencialmente por el compromiso político: los campesinos o los pescadores sólo acuden a las asambleas ocasionalmente, e incluso la parte correspondiente al artesanado se reduce muy significativamente de un 37 a un 28 por 100 cuando se pasa de los «ocasionales», que algún día dieron una vuelta por la sección, a los cuadros más fieles. También aquí los burgueses o los comerciantes más desahogados, los negociantes y sus empleados, toman el relevo.

Al hilo de las sesiones, se puede seguir la progresiva modificación de esta población, desde la primavera de 1791, cuando las secciones siguen siendo el soporte de la actividad electoral de los ciudadanos activos, al verano de 1792, testigo de su espectacular incremento durante la crisis en que cae la monarquía, y más tarde en el invierno de 1792-1793, en que se produce un repliegue del movimiento sobre sí mismo antes del nuevo empuje de la primavera de 1793 que adquirirá aquí el aspecto de un federalismo popular antes de girar hacia la contrarrevolución. Esta evolución no deja de confrontarse con aparentes paradojas: la continua erosión del núcleo de los artesanos del tenderete (del 51 al 31 por 100), y el incremento del pequeño y gran comercio (del 22 al 37 por 100). ¿Estaría aquí la clave o la explicación de la deriva federalista, en la que Danton vio el triunfo de la «oligarquía mercantil»? Pero paralelamente, la proporción de los asalariados asciende también, doblando su peso al pasar de un 14 a un 28 por 100. Aunque un análisis más profundo revela el lugar que tienen en esos asalariados algunos grupos específicos (empleados de negociantes o proletariado «de clientela» de los mozos de cuerda), queda confirmado el caracter de movimiento de masas relativo del federalismo. ¿Marsella es una buena muestra? ¿Es posible extrapolar a partir de este lugar donde la Revolución popular toma, por así decirlo, un mal sesgo? Tras los contrastes que este análisis revela con respecto a la situación parisiense, quedan suficientes puntos en común con el retrato del *sans-culotte* parisiense para que el retrato de conjunto re-



a del movimiento seccionario: gráficas de frecuentación de las secciones de Marsella

FUENTE: M. Vovelle, *La caída de la monarquía*.

sulte más consolidado que invalidado. No es demasiado imprudente permitirse extrapolar en espera de nuevas monografías provinciales.

La militancia del tenderete y la tienda es una militancia de hombres maduros: en nuestra opinión, es una equivocación considerarla juvenil; en París, los *sans-culottes* tienen cuarenta años de edad media, y en Marsella, con una notable constancia, de cuarenta y tres a cuarenta y cuatro años según las secciones. Y además, si hubiera necesidad de una confirmación, las personas casadas forman dos tercios por lo menos del total y a menudo las cuatro quintas partes de ellos, un 40 a un 60 por 100 según los casos, son padres de familia. Sin pretender encerrar a nuestros militantes en los marcos de un determinismo simplista, estos rasgos modelan ya una mentalidad específica, la de una Revolución, a primera vista inesperada, de padres de familia. ¿Dónde están los jóvenes? El peso de la incorporación a filas recae sobre todo, muy pesadamente, como puede comprobarse, en el grupo de los veinte a treinta años. Como aparente paradoja, la contrarrevolución, la de los «petimetres» de la «juventud dorada» y la «gente joven», será sensiblemente más juvenil: asociándose a menudo —como ocurre en el Midi— un estado mayor de jóvenes aristócratas o burgueses con unos seguidores populares entre los que abundan los buscados por la justicia y los desertores. Pero no hagamos hincapié en esta característca convirtiendo la Revolución jacobina en un movimiento de viejos. El retrato global que acabamos de aventurar no debe ocultar la gran diferenciación respecto del compromiso, en el seno del grupo de los *sans-culottes*: en Marsella, de cinco mil *sans-culottes* cuya trayectoria se ha seguido, más de la mitad no han hecho más que una o algunas visitas a su sección. La asiduidad, privilegio de una minoría motivada, comienza a partir de la docena de presencias, y la verdadera militancia se reduce a algunos centenares de cuadros revolucionarios, que engrosarán las filas del jacobinismo o del federalismo.

De la sociología a los comportamientos: dos retratos del *sans-culotte*

Si se continuara en este nivel de la descripción significaría seguir permaneciendo en el exterior de la mentalidad de este grupo socialmente compuesto, a veces unido y otras dividido frente al

compromiso revolucionario. R. Cobb y A. Soboul, a partir de fuentes convergentes, las de los discursos, declaraciones y proclamas por un lado, y las de la represión antiterrorista por otro —mirada sospechosa pero penetrante—, ofrecen dos imágenes contrastadas de esta mentalidad militante. El historiador inglés, por medio de pinceladas impresionistas, intenta hacer un retrato «realista» del *sans-culotte*: lo evoca en su breve existencia militante de tres a cuatro años —de 1792 a 1796— consciente de vivir en una época excepcional. No lo halaga, lo encuentra demasiado serio, a menudo imbuido de un sentimiento de superioridad de parisiense, apto para caer en la trampa de las palabras y puritano en sus actitudes personales y afectivas, a pesar de una real indulgencia con la bebida. Cobb insiste en la credulidad de un grupo cuya formación política se hace en el curso de la Revolución, sobre un fondo de ignorancia, donde la creencia en la conspiración —multiforme— desemboca en una vigilancia inquieta, pero ciega. Las formas mismas de la discusión o del escrutinio público alientan el conformismo expresado en una unanimidad forzada que oculta mal las duras luchas entre clanes. El *sans-culotte* es violento; el sentimiento vivido del Terror necesario ocupa en él un lugar considerable: a esto se debe el papel que desempeñan la denuncia, la búsqueda de escondites, la vigilancia de las conversaciones..., la ferocidad, en fin, de un soñado programa represivo en que «Santa Guillotina», como se dice en Lyon y otras partes, cumple un papel esencial. Pero estos seres violentos no son, en su conjunto, sanguinarios y, a pesar de los ahogamientos de Nantes —una de las excepciones que confirman la regla—, las pulsiones sádicas en absoluto son un componente importante en la mentalidad del revolucionario. Éste asume esa contradicción, al igual que asocia cierta xenofobia, expresión popular de un sentimiento de superioridad, con una tolerancia o una generosidad reales. El revolucionario visto por Richard Cobb, definido por el valor, una profunda convicción, aunque también por un espíritu de dominación, cierta propensión hacia el discurso y el alarde, la vanidad y el afán de medrar, es un fruto efímero que no resistirá el cansancio engendrado por la república robespierrista, y volverá, en la mayoría de los casos, a sus zapatillas y su billar... con excepción de algunos que recogerán su herencia: en el ejército, donde las características de estas actitudes se conservarán durante más tiempo; en cierto modo, entre los conspiradores de la época babouvista,

duros, convencidos, violentos, pero no obstante muy diferentes, y entre los teóricos de la Revolución imaginada, artífices básicos de la Revolución realizada. El retrato poco halagador del *sans-culotte*, visto por Cobb, tiene en cuenta rasgos pertinentes y posee el mérito de desempolvar la imagen recibida, aunque deja la impresión de no haber percibido más que un aspecto de las cosas, y no siempre el más esencial o el más profundo.

Tal como lo presentó Albert Soboul, en un cuadro en el que está ausente la complacencia, sin caer en la denigración, el *sans-culotte* parisiense presenta otras características. En su actividad política, en su vida cotidiana, en su ética, en su comportamiento e incluso en su vestimenta, quedan de manifiesto una «visión del mundo» y una actitud ante la vida: y todos estos elementos faltan en la lectura que nos da Cobb de él. Es el sueño de la igualdad vivido: la carmañola, el tuteo, las fórmulas («tu igual en derecho»), la celosa adhesión a la democracia seccionaria directa. Es la fraternidad en acción —al igual que en los banquetes fraternales de mesidor del año II, en la práctica social cotidiana—, la defensa del pan y el vino para todos, la tasación de los alquileres y la limitación del derecho de la propiedad. Y es también, sin duda, la austeridad, y un discurso espartano sin ser, no obstante, puritano, que desemboca en una nueva moral «natural», liberada de prejuicios, que llega incluso a admitir la unión libre... aunque sin superar un viejo fondo de enraizada falocracia. Y, por último, es un compromiso que no se escatima, al servicio del nuevo mundo soñado. ¿Llega hasta la intolerancia? No cabe duda. El sueño de unidad que excluye la contradicción de las asambleas seccionarias, o la violencia simbolizada por la pica («mi poder ejecutivo»), son rasgos sobre los que coinciden los análisis y que sería vano silenciar.

¿Para qué proponer un compromiso burgués o un fácil sincretismo?: el *sans-culotte* es un entramado de contradicciones y su mentalidad no puede más que reflejarlas. Reducirlo a un conjunto de pulsiones, cuya clave sería la ignorancia y su motor un sueño ingenuo, equivaldría a condenarse a no comprenderle hasta el fondo, sea cual fuere la familiaridad que se pueda tener con él. Equivaldría a negar la realidad del proceso de politización y aculturación que tiene lugar en caliente, entre 1792 y 1794.

Se nos podría acusar, al oponer en un debate académico la imagen del *sans-culotte* según Cobb a la que de él ofrece Soboul, de

ber cedido a cierta facilidad, aunque esto nos permita, en resu-
das cuentas, mostrar varias facetas de este complejo personaje.
te hecho refleja también, hay que decirlo, la dificultad objetiva
analizar desde dentro el universo mental de los representantes
este grupo: debido a su relativa heterogeneidad, pero más aún
a falta de fuentes. Soboul y Rudé, al igual que Cobb, se han visto
vados a privilegiar mayoritariamente las fuentes de la proclama
emoriales, instancias y autodefiniciones como ese soberbio do-
nento que precisamente da respuesta a la impertinente pregunta
«¿Qué es un *sans-culotte*?») pero más aún tal vez los documen-
de la represión en caliente, en el momento de los procesos lle-
los a cabo con motivo de las jornadas (Rudé y sus «muchedum-
s revolucionarias»), o de la represión del movimiento hebertista
la primavera de 1794 y, más tarde, de la persecución antijacobi-
despues de termidor. Son unas fuentes valiosas, aunque dan una
ión forzosamente inclinada en uno u otro sentido. Es más apre-
ble, por su propia rareza, el documento que se presenta como
ifesión espontánea, en términos de diario o de *livre de raison**:
no por ejemplo la crónica, recientemente publicada por D. Ro-
, *Livre de ma vie*, del vidriero parisiense Ménétra, al que puede
uirse a través de sus años de vagabundeo como obrero, hasta
se estabiliza en París, que corresponde a su instalación, aunque
hecho es también uno de esos actores oscuros, pero en ciertos
mentos activo, de la revolución de barrio parisiense. Ménétra,
nprometido y a veces preocupado por su fidelidad girondina que
oloca en una situación difícil, presenta una crónica de la Revo-
ión «vista desde abajo». El testimonio llega a ser precioso por
que revela incluso acerca de la dificultad, para un militante de
e, de comprender las cosas día a día: en la misma medida en
la crónica de los años de aprendizaje es límpida, ahora todo
enturbia y deja a menudo la impresión de que nuestro hombre
la Revolución... pero muy a menudo sin comprender qué está
juego en ella. Lo que nos resulta más fácil a nosotros, los histo-
lores, que conocemos el final de la historia. No obstante, estos
imonios son tal vez tanto más valiosos, en sus propios límites,
cuanto no abundan y, sobre todo porque revelan una percep-
n popular de la Revolución vivida. Cuando el tejedor aviñonés

Livre de raison: diario que solía llevar el cabeza de familia. *(N. del t.)*

Coulet, otro de estos escasos cronistas populares, escribe con toda simplicidad para dar a conocer el cortejo de la diosa Razón: «Hoy se ha paseado la Madre de la Patria viva», podemos tener la sensación de comprender un poco mejor la manera, en resumidas cuentas natural, en que una parte del pueblo humilde de la ciudad pudo percibir, sin demasiado trastorno, la descristianización.

En París, en un mundo popular excepcionalmente cultivado, en las ciudades y los burgos, según modalidades por estudiar, se produce un encuentro entre la ideología de las Luces, popularizada, de la que se saca partido, y las aspiraciones a menudo ambiguas de los *sans-culottes*: nace una síntesis original, eje de una mentalidad nueva, aunque efímera. Para ponerla de manifiesto, es también importante estudiar los sueños movilizadores o engañosos, a veces ambos a la vez, que fueron las ideas motrices de las que se nutrió el periodo: trazar la imagen, sueño y realidad como contrapunto o complemento del retrato del *sans-culotte*, héroe revolucionario.

Del militante al héroe revolucionario

Los «desengañadores» actuales del militantismo revolucionario nos introducirán, dando un rodeo, en este rápido bosquejo. Insisten en lo que se puede llamar el arribismo revolucionario: tanto en la burocracia jacobina como en los ejércitos del interior y de las fronteras se forjaría un tipo de hombre, fundamentalmente nuevo, por lo general joven, aunque a veces no tanto, que aprovecharía el río revuelto y la fantástica apertura de carreras y ascensos rápidos que representó la Revolución. Un modelo abortado o al menos fugitivo, en lo que concierne a la elite jacobina del año II... Los conspiradores marginados o amargados de la época del Directorio no serían, hasta en su final a veces trágico, más que los jirones de esta aventura fallida. Un modelo, por el contrario, logrado y abocado a un triunfante futuro en el caso del ejército revolucionario —sus mandos o sus generales—, prolongado en la aventura imperial. Napoleón Bonaparte representaría el punto final al mismo tiempo que la traición a este ideal de ascenso. Esta lectura voluntariamente mezquina de la aventura humana de los hombres de la Revolución puede, sin embargo, tomarse en consideración ya que

lleva a una reflexión más profunda. La visión heroica de una vida concebida como aventura prometeica no surgió del acontecimiento en sí: basta observar las imágenes del arte neoclásico de las décadas prerrevolucionarias para ver cómo se elaboran en él, en la sensibilidad de una generación —la de Saint-Just o madame Roland— nutrida con Plutarco y con heroísmo romano, los temas de la misma.

Entre el «militante» y el héroe, tal como vamos a intentar mostrarlo, hay lugar para toda una gradación y, sin duda alguna, para esa categoría de intermediarios que se empieza a sacar del anonimato: cabecillas o portavoces de las jornadas revolucionarias, de la toma de la Bastilla a las jornadas de octubre de 1789, a las matanzas de septiembre de 1792, o aún más allá. La historiografía romántica no siempre los ignoró y se dejó hipnotizar, con Michelet, por algunos de ellos: el ujier Maillard, el cervecero Santerre o Legendre... Son personajes interesantes estos intermediarios culturales, eslabones esenciales para la transmisión o para la formalización de consignas, socialmente surgidos de la franja de la pequeña burguesía —empleados, procuradores y a veces fabricantes o artesanos acomodados—, introducidos al menos parcialmente, si no totalmente, en la cultura de las elites, pero también aptos para establecer o conservar el contacto con los grupos populares. Estas personas, que la iconografía contrarrevolucionaria presenta de manera poco halagadora, con rasgos de «comisarios», en los comités de vigilancia o en otras partes, en su totalidad no se convirtieron, por supuesto, en los burócratas arribistas e intolerantes, e incluso interesados, entre los que se recluta, en todos los niveles, el nuevo aparato del Estado. Muchos de ellos, tanto en las provincias como en París, se entregaron hasta el final a un compromiso sin límites: víctimas escogidas de la reacción del año III al V y más allá, o en el mejor de los casos seres que rumiaban en silencio el recuerdo de su aventura en las horas caldeadas de la Revolución.

Entre la Revolución de los jacobinos, de los seccionarios de 1793, padres de familia de cuarenta años, y el ideal que se forja, el del héroe juvenil abatido en plena gloria —ya se llame Marceau, Kléber o Desaix—, se inscribe toda una práctica y toda una gradación de destinos individuales que reflejan, cada uno a su manera, las exigencias de un periodo intensamente vivido.

8. HEROIFICACIÓN Y REVOLUCIÓN*

Heroificación y revolución: el vínculo, portador de toda una serie de imágenes e incluso de clichés recibidos, es evidente a primera vista. Se trata de la herencia de los libros de historia de nuestra infancia que transmitían la calderilla de una historiografía —de la historiografía romántica a la historiografía «jacobina» de principios de siglo, que polemizaba a través de héroes intermediarios— y de una ideología, la ideología republicana de la Tercera República, que utilizaba el relevo pedagógico para proponer una galería de los héroes fundadores de su legitimidad y de su sistema de valores. Los nombres de Kléber o Marceau, durante mucho tiempo esgrimidos en algunos campos de tradición patriota, testimoniaron, hasta hace muy poco, el peso de la idea motriz.

Estas certezas simples, ¿son aún las nuestras? La historia ha cambiado y deja de lado las grandes figuras para dedicarse a las masas anónimas con una perspectiva social. La pedagogía de la historia, en sus niveles más elementales, abandona no sólo a los héroes de antaño —Bara y Viala, Mirabeau, Danton y Robespierre— sino el episodio revolucionario en su totalidad: los soportes de una ideología republicana trivializada se apartan de estas referencias heroicas. El cambio ideológico ha repercutido en las sensibilidades y las expresiones de lo imaginario colectivo: la estatuomanía de las plazas públicas y de los jardines, triunfante a principios del siglo XX, vio cómo su declinación se convertía en derrumbamiento después de la segunda guerra mundial.

* Este capítulo se publicó en forma de separata en las actas del coloquio sobre «el mito del héroe» (CARA, 1982) y ha sido también objeto de una traducción al alemán.

En este contexto, ¿puede asombrar que nuestra época haya sistido, más allá incluso del abandono y del olvido, a un cuestioamiento iconoclasta de las ideas recibidas por parte de más de un istoriador? François Furet y Denis Rochet, en su síntesis de *Hisoire de la Révolution*, se muestran muy poco sensibles a cierto arriismo revolucionario que detectan entre los mandos y pequeños jees de la *sans-culotterie*, deseosos de estabilizaciones burocráticas, l igual que en el caso de los militares. Richard Cobb, poco sospehoso de compartir su lectura global, detecta, a su manera, en los ños revolucionarios que estudió, actitudes comparables —y no soamente en los estados mayores. Describe, al igual que hicieron tros, la aventura del antihéroe Nicolas Gueneau, el dirigente jacoino poderoso en un momento pero acosado luego sin gloria, como n hombre rudo, por los gendarmes de su región...

¿Habría pasado la época de los héroes? Permitiéndonos rizar el izo, volviendo, *in fine*, a la imagen que nos ha llegado de manos le la historia, conviene sin duda remitirse a la secuencia revolucionaria en sí misma, y tal vez a la que la precedió, para intentar comprender la génesis de los héroes y las necesidades a las que respondieron con su presencia ejemplar.

De la destrucción de los ídolos al nacimiento de los héroes

Analizar detalladamente la herencia nos llevaría sin duda muy lejos. Para apreciar la diferencia sería menester remontarse si no a la heroficación monárquica de la época clásica (o barroca, es lo mismo), al menos al héroe de cuerpo entero de la época del despotismo ilustrado (más aún que de las Luces), tal como nos lo propone cumplidamente el mausoleo estraburgués de Mauricio de Sajonia. Un héroe que está en las antípodas del héroe cristiano, pero que no es el del futuro que la Revolución suscitará.

Si quisiera descubrir o hacer percibir el advenimiento de este nuevo modelo, me remitiría sin duda a Rousseau (el Rousseau niño de las *Confesiones* que juega en Mucius Scaevola) o más bien a todos los que lo leyeron de Manon Phlipon a Brissot o a otros y que nos confiaron el sueño heroico a la antigua de sus años adolescentes. Más tarde, en otro orden de cosas, a Sébastien Mercier, el autor del *Tableau de Paris en 2440*, preocupado en más de un pa-

saje (como el del «Testamento») por definir los rasgos del nuevo ideal heroico para uso de la ciudad ideal. Pero, en resumidas cuentas, tengo la sensación de que, en el fondo, todo ha sido dicho y los elementos del cuadro han quedado establecidos en ese diálogo capital entre Diderot y Falconet publicado más tarde con el título de *Le Pour et le Contre*. Pero qué importa si nosotros sabemos más a este respecto que los contemporáneos: estos dos grandes interlocutores discuten, con vivacidad y franqueza, del más allá del filósofo y de la supervivencia a través de obras en la memoria de la posteridad que ocupa su lugar. Diderot —¿tal vez más complaciente?— aprecia mucho esta idea: «Me gusta oír un concierto de flautas en la lejanía ...». Y a Falconet, que no obstante se dispone a partir para San Petersburgo a fin de erigir el orgulloso monumento a Pedro el Grande, le corresponde el ingrato papel del espíritu que niega o del materialista sin trampas: «Cuando se muere por la patria, cuando se "planta" una ley, un árbol, un hijo, cuando se escribe un poema, o se pone el nombre en la estatua que se ha creado, se está dando prueba de la inmortalidad del alma... Pero, ¿hay en eso filosofía? ¿A usted que le parece?». De hecho, se trata de un diálogo entre cómplices, pues Diderot no es fácil de engañar. Sin embargo, es un diálogo que nos interesa muchísimo: el tema del que Diderot y Falconet hablaban, como un simple divertimento, volverá a aparecer, con una coloración muy diferente, en el centro de las preocupaciones de la Revolución francesa.

Ésta elabora su mensaje —es trivial pero esencial recordarlo— sobre una gigantesca ruptura, la desacralización de la imagen del rey, que no se hizo en un día pero que se vivió en caliente, en menos de cuatro años... apenas más de dos, podría decirse, si se tiene en cuenta la diferencia que separa la imagen del rey–padre al que aún se dirigen los *cahiers de doléances*, de la del soberano desacreditado de vuelta a Varennes, atravesando la capital entre dos hileras mudas de parisienses. Para muchos, la verdadera muerte del rey tiene lugar allí, mucho antes del 21 de enero de 1793. Como prolongación de esta desacralización mayor, el asesinato del padre, que los discursos pronunciados durante el proceso del rey nos muestran hasta qué punto fue sentida en toda su amplitud por los que tuvieron que opinar, se perfila sin duda alguna la siguiente etapa con la «destrucción de los ídolos», que conducirá a los descristianizadores de la primavera del año II a exorcisar esa otra ima-

gen del padre, la del Dios vèngador y castigador de los cristianos... al margen de rendir al *sans-culotte* Jesús los tributos de reconocimiento jacobino que le son debidos.

Esta destrucción de los «ídolos», utilizando la comodidad del vocabulario de la época, en las primeras etapas de la Revolución constituyente, no dejó de suscitar la tentación de recurrir a personajes providenciales, al menos durante un tiempo, a ídolos sustitutivos: en la víspera y primeros días de la Revolución fue Necker, cuya pasajera gloria recuerda toda una prolija iconografía. Y más tarde, Mirabeau —«san Mirabeau»— y La Fayette —«el divino Mottié»— durante un tiempo señor indiscutido de la guardia nacional parisiense. Recordamos a propósito los apodos que les pone Jean-Paul Marat en *L'Ami du peuple*, como burla de la sacralidad de la que son portadores, testimonio de una desconfianza compartida por la mayoría de los revolucionarios de vanguardia con respecto a estas sospechosas glorias. Mucho más peligrosas, sin duda, en esta secuencia en que se borra la imagen monárquica, y es fuerte, en mayor o menor escala la tentación del cesarismo. Mientras que en París La Fayette, el «divino Mottié», desfila al frente de las compañías burguesas de la guardia nacional, en Marsella su homólogo Lieutaud, arribista y bien parecido, tiene sus matones y sus bandas reclutados entre los mozos de cuerda.

La lectura de la Revolución avanzada en materia de heroificación se sitúa, a partir de 1791 y sobre todo de 1792, en las antípodas de estas sospechosas glorias: se constituye al compas del nacimiento de la *sans-culotterie*. Son dos discursos que sólo aparentemente pueden resultar contradictorios: por un lado, el discurso igualitario que desconfía de todo lo que, de una u otra forma, puede desbordar lo que pronto se llamará «el nivel republicano». Este discurso se expresa en la *Carmañola:*

> Hay que menguar a los gigantes,
> Y hacer a los pequeños más grandes,
> Todos de la misma altura,
> He ahí la ventura.

Pero al mismo tiempo en que se procede a esta abolición, o a este exorcismo del héroe, se fabrican otros nuevos de diferente tipo, siguiendo también normas diferentes.

En primer lugar, el héroe colectivo, anónimo o semianónimo. Así habían sido los «vencedores de la Bastilla», y así serán, por ejemplo, los suizos de Châteauvieux, celebrados en el momento de su rehabilitación como mártires de la opresión y del despotismo. Esta ceremonia se inscribe como contrapunto directo de la otra con la cual la burguesía de la Fronda intentó, casi simultáneamente a la primavera de 1792, promover a su héroe a título póstumo, al homenajear a Simonneau, alcalde de Étampes, víctima en el mercado de los tasadores de cereales y, como tal, propuesto como el «mártir de la Ley». El relativo fracaso de Simonneau, confinado en París y sus alrededores, sugiere la dificultad de la burguesía constituyente para crear sus héroes.

De manera paralela, el surgimiento de héroes populares, en los que se reconoce la naciente *sans-culotterie* es impresionante: este es el caso de Marat, por ejemplo. Una imaginería de estilo semipopular nos muestra al periodista saliendo del sótano donde las persecuciones lo han obligado a esconderse, y recibido a través del tragaluz por un Diógenes con gorro frigio en la cabeza. La leyenda es explícita: es objeto de esta devoción el que dice la verdad al pueblo y el que sufre por él. Algunas cartas de lectores en *L'Ami du peuple* confirman esta característica: como ese cura patriota de la Ardèche que le escribe, tal vez cargando un poco las tintas, en nombre de treinta mil conciudadanos. Y todo el mundo conoce el notable texto de la súplica que dirigen al «verdadero amigo del pueblo, defensor de los oprimidos ...» los albañiles de la obra que se lleva a cabo ante la iglesia de Santa Genoveva, para quejarse de la opresión de la que son víctimas.

Además de sus héroes «populares» personalizados, el movimiento revolucionario recuerda asimismo a los héroes fundadores en los que se apoya: Voltaire o Rousseau. Se puede caer en la tentación de ver en esta remisión explícita a la herencia de las Luces una coloración más elitista, más «burguesa» tal vez. Y, en cierto modo, las grandes liturgias del traslado de las cenizas de Voltaire y más tarde de las de Rousseau al Panteón, están en la línea de los últimos intentos de liturgias unanimistas de la Revolución francesa. El soberbio himno de Méhul compuesto sobre versos de Voltaire, «Despierta pueblo, rompe tus cadenas...», sería la nada mediocre expresión de este sueño. Pero no nos engañemos: también en este caso un grabado de factura semipopular sobre el traslado

de las cenizas de Voltaire en abril de 1791, al día siguiente de la vuelta de Varennes, nos dice más que muchos discursos. Materializa, simbólica pero explícitamente, el relevo de un sistema de referencia por otro. En un segundo plano, el grabado muestra el imponente cortejo que se dirige hacia el Panteón, ex Santa Genoveva. Pero en el primero, se emparejan dos bustos colocados sobre un pedestal: el de Voltaire y el de Luis XVI. Una fama pública alada sobrevuela la escena distribuyendo sus elogios de manera modulada ya que lleva en la boca la trompeta para cantar a Voltaire, pero ha colocado otra en otro orificio para exteriorizar lo que piensa del rey, cuyo busto, por lo demás, hace caer de un puntapié. Esta fama pública popular, que no desaprovecha ninguna vía para hacer oír su voz, al asociar con una expresiva mímica lo alto y lo bajo, da una contundente prueba de la popularización de un tema y de la difusión de las Luces entre el pueblo humilde. Y, a la vez, anuncia la nueva generación de héroes que aparece de 1793 a 1794. En absoluto sobre la base de un consenso como materialización de la momentánea alianza del movimiento popular y de la burguesía jacobina, sino más bien como un equilibrio totalmente cargado de tensiones reveladoras.

La lectura política que se expresa en el tema, en su nivel de reflexión más formal, refleja estas tensiones, manteniéndose aparentemente muy fiel a la desconfianza inicial con respecto a todo culto a la personalidad. En términos diferentes y por caminos diferentes, esta desconfianza es también tanto la de los girondinos —en el momento de su furioso ataque contra Robespierre, Danton y Marat, los tres acusados de aspirar a la dictadura— como la de Robespierre cuando el año precedente, en el curso del debate sobre la guerra, denunció por adelantado los peligros que un general victorioso haría correr a la nación. Y se sabe que la denuncia del cesarismo fue, desde 1790, uno de los *leit-motiv* de la denuncia maratista. El temor, unas veces exagerado pero otras bien real, a la irresistible ascensión de un ambicioso, e incluso de un intrigante, atraviesa todo el periodo; a este respecto, se podría hacer todo un estudio sobre el mito de Philippe Égalité.

A la inversa, no queda del todo descartado el recurrir al árbitro, al sabio, una especie de dictador a la antigua, sobre todo por parte de Marat, en el momento de los grandes interrogantes de 1793. Además, indiscutiblemente, sería vano negar que en el año

II se instauró en torno al Incorruptible una especie de culto a la personalidad de hecho, no reivindicada y a veces incluso inoportuna. Basta seguir con atención, entre germinal y pradial del año II, los memoriales que llegan de las provincias, desde las sociedades populares hasta las autoridades locales, en el doble contexto de la preparación de la fiesta del Ser supremo y del frustrado atentado de Admirat: éramos muy desgraciados, dicen a veces, desde la supresión del culto. Proclamásteis la existencia del Ser supremo y él en seguida la demostró protegiéndoos del brazo del asesino.

Pero no simplifiquemos las cosas excesivamente haciendo de los nuevos héroes el fruto unívoco de una demanda popular. Es evidente que los que se pueden llamar nuevos cultos heroicos (¿acaso no exclama un jacobino de Arlés: «No debemos tener otro culto que el de Marat»?) se establecen con el apoyo de una fuerte corriente de adhesión popular.

La desconfianza respecto de los héroes vivos cede ante los héroes muertos: la trinidad de los mártires de la libertad, Marat, Chalier y Lepeletier, se impone con fuerza durante el invierno de 1793-1794. De manera desigual, sin duda, según los lugares: las enseñanzas de la toponimia revolucionaria, transcritas en un mapa, muestran que Chalier sigue esencialmente confinado en la región lionesa. Pero Marat, y sobre todo Lepeletier, fueron célebres en todas partes: Provenza, por ejemplo, vivió de diciembre de 1793 a enero de 1794 dos oleadas de ceremonias fúnebres en honor de Lepeletier, la primera espontánea, por iniciativa de los clubes y las autoridades, y la segunda, como repetición, a raíz del decreto oficial que la organizó. Este culto a los mártires de la libertad es popular y vuelve a emplear las antiguas estructuras formales heredadas de la religión: como las letanías del corazón de Marat que salmodian las mujeres patriotas, tanto en París como en Marsella («O cor Jesu, o cor Marat»), cuyo interés Albert Soboul fue el primero en subrayar. Deshonrado por unos (los federalistas meridionales organizan en Marsella una ceremonia expiatoria contra las canciones profanatorias) y reverenciado por otros (el sólido grupo de los «Marat de Arlés»), la suerte póstuma del Amigo del pueblo es una contundente prueba del proceso de heroificación semiespontánea, más bien frenado que alentado en las altas esferas. ¿Debemos sospechar, como lo sugirió Jean Massin, que el Comité de Salvación Pública —por algún maquiavelismo inconsciente (o no)— quiso

«quebrar» la nueva trinidad de los mártires de la libertad volviéndola insípida al añadirle dos héroes niños, Bara y Viala? En el conjunto del sistema que se establece desempeña también su papel la exaltación del heroísmo juvenil, aunque su tardía introducción, en la víspera del 9 de termidor, limitó en gran medida su audiencia. En mi opinión, Bara y Viala, a pesar de la estrofa del *Canto de la partida* que los elogia («Envidiamos el destino de Bara y Viala»), deben más a las leyendas republicanas de finales del siglo XIX que a la propia revolución.

Este proceso de heroificación no hizo desaparecer, sin embargo, la heroificación colectiva que vimos aparecer a partir de 1792 y que conservó el favor de las autoridades —al menos equívoca y menos susceptible de lecturas dudosas— y cuyo ejemplo más característico en este terreno sigue siendo sin duda el de los marinos del *Vengador* cuyo sacrificio colectivo en pradial del año II fue popularizado por la canción y la imagen.

Pero este no es más que uno de los niveles de la heroificación revolucionaria: el que recibió la aprobación oficial. Hoy día no se pueden continuar ignorando, sobre todo después de las valiosas observaciones que les consagró A. Soboul, los niveles *underground*, es decir, los niveles espontáneos y no reconocidos del fenómeno. Por cierto, la frontera entre un registro y otro no es clara: lo hemos visto en el caso de las mujeres que salmodian las letanías del corazón de Marat. No obstante, se descubren también fenómenos hasta entonces ignorados o profundamente desconocidos: las llamaradas de mística urbana de los que como Dom Gerle y Catherine Théot, que vieron en la Revolución la buena nueva y el anuncio del milenio, y en Robespierre su agente privilegiado; fenómenos similares salen a la luz en otras partes (por ejemplo, entre los Bonjour, el cenáculo posjansenista milenarista instalado en París desde Fareins, en la Dombes). Sobre todo, se descubren las santas espontáneas de Vendée o del patriota oeste: santa Pataude, «la muchacha», la santa con las alas tricolores. La muchacha, asesinada por los chuanes por haber abastecido o informado a los republicanos, tuvo muy pronto sus oratorios en el bosque, un simple árbol, como puede verse aún hoy día repleto de cintas y de ofrendas diversas que ponen de manifiesto tanto la perennidad del recuerdo sobre la base de una tradición oral que se conserva, como la creencia en la eficacia taumatúrgica de la mártir revolucionaria. Un he-

cho curioso, se dirá, en un oeste que a pesar de ser republicano permanece en el estadio del pensamiento mágico o religioso. Estamos en las antípodas de la heroificación de las Luces. Al menos, medimos mejor el impacto de la sacudida revolucionaria.

No cabe duda de que este periodo de intensa creatividad es breve y termidor marca indiscutiblemente en este terreno una cesura profunda: porque agotó, al mismo tiempo, las fuentes de la creatividad heroica, encuentro puntual entre la ideología de las elites burguesas y la cultura popular. Pero también porque el espíritu de termidor, al asimilar al gran hombre a la dictadura, estipuló la desconfianza con respecto a cualquier tentación de este tipo. Esto es lo que la contrarrevolución del año III expresará, cargando las tintas, al sacar del Panteón las cenizas de Marat para arrojarlas, en un orinal, a las cloacas. Con un estilo más noble, la fiesta del 9 de termidor, una de las principales celebraciones —al menos en el papel, porque en la práctica, a mi parecer, no fue la más celebrada— del ciclo de las fiestas directoriales, exorcisa simbólicamente el recuerdo del episodio robespierrista.

Sin embargo, este espíritu de termidor, tan característico de los termidorianos jacobinos, entre los que se cuenta Collot d'Herbois, como de los termidorianos moderados u ocasionales, no prevalecerá por mucho tiempo. En primer lugar, porque el régimen, al igual que la Revolución burguesa durante la Asamblea legislativa con Simonneau, necesitó dotarse de símbolos vivos... o muertos. Este es el caso del diputado Féraud, muerto durante las jornadas de pradial, y noblemente cantado también con una música de Méhul, como víctima de la defensa del orden, la ley y la República. Pero la corriente jacobina, que se radicaliza pasando progresivamente a la clandestinidad después de pradial, segrega asimismo sus héroes y mártires. Lo hace a su manera, de los «cretenses» a los babouvistas, deslizándose hacia un heroísmo a la antigua, que tiene su ilustración más expresiva en el cuadro de Topino-Lebrun, también él babouvista, sobre la mujerte de Cayo Graco, tal como recientemente se ha descubierto y analizado, transparente alegoría de la represión antibabouvista.

Esta actitud se expresa a través de gestos, cuya forma más original es el suicidio heroico puesto en práctica por los condenados del proceso de Vendôme: macerada en reminiscencias antiguas, esta estoica aspiración a seguir siendo dueño de uno mismo incluso

n la muerte es, sin lugar a dudas, elitista y manifiesta en cierto nodo el repliegue del compromiso revolucionario en los pequeños ;rupos que serán sus depositarios durante décadas.

Por el contrario, se observa la irresistible ascensión del héroe nilitar, en alas de la victoria... aunque, durante mucho tiempo, la 'erdadera heroificación se establece electivamente en el general nuerto joven, a ser posible en combate —consagración de la que :arecerá Hoche. Marceau, Kléber y Joubert jalonan así este itine-'ario heroico y guerrero. El agonizante Directorio organizará en ıonor de Joubert, muerto en Novi, la última gran serie de celebra-:iones fúnebres a escala nacional, siguiendo la tradición de lo que se había hecho para los mártires de la libertad. Pero, siguiendo ca-minos que deberían analizarse, ni Joubert ni Desaix, tal vez abru-mados por la gloria consolidada de Bonaparte, marcaron duradera-mente la memoria colectiva en el mismo nivel que Kléber y Mar-ceau, los vencedores de la batalla del Mans, símbolos más directos, sin duda, de la herencia revolucionaria.

De un retrato colectivo a algunas sugerencias para la investigación

De este recorrido —a decir verdad más bien un bosquejo por las concisiones a las que obliga la importancia del tema— se con-serva al menos la sensación de abordar la Revolución mediante un enfoque particularmente sensible a través de los héroes que creó. Ya que nos hemos ocupado de destacar el movimiento, la respira-ción interna de estos diez años de Revolución, no es imposible mostrar un retrato colectivo a partir de los ricos elementos de los que disponemos.

En primer lugar nos encontramos con el héroe autodefinido, tal como se presenta él mismo en su discurso. Arrebatados por una aventura que muy pronto serán inducidos a considerar como mor-tal, estos actores de la Revolución, sacrificándose al interés colec-tivo, siguen siendo hijos de Rousseau y ellos mismos se someten a nuestro juicio. En términos diferentes, por supuesto, ya se trate de memorias (como las de madame Roland o Louvert...), artículos (Marat, Camille Desmoulins) o arte oratorio (Robespierre o Saint-Just). Por académico que pueda parecer, entre las convenciones re-

tóricas de la época, este último ejercicio, bajo la presión de las circunstancias, se convierte en confesión de fe o testamento en los que se revela no una verdad, sino un ideal en el trance de la muerte; así ocurre en el caso de Robespierre en vísperas de su caída: «Prometí hace algún tiempo dejar un testamento temible a los opresores del pueblo. Voy a hacerlo público a partir de este momento con la independencia que conviene a la situación en que me encuentro: les lego la terrible verdad y la muerte».

A la postre, el testamento se resume, con un laconismo muy espartano, en las últimas palabras, las más simples y directas, como las del pequeño Viala: *«M'an pas manqua, aquo es egaou, mori per la liberta!»*, a las últimas palabras de Joseph Chalier en la prisión de Lyon y que sirvieron de leyenda al grabado hecho en ventoso del año II: «¿Por qué lloráis? La muerte nada significa para aquel cuyas intenciones son rectas y cuya conciencia fue siempre pura. Cuando deje de existir, mi alma irá a perderse en el seno del Eterno y en la inmensidad que nos rodea. Chalier sabrá morir de una manera digna de la causa por la que luchó».

Sería vano y reductor reunir según un mismo modelo destinos y temperamentos tan diferentes o medir por el mismo rasero el profetismo maratista y la pasión controlada de Robespierre; pero las recurrencias de uno a otro discurso trazan el perfil del héroe revolucionario a grandes rasgos. Si es cierto, como sostiene Saint-Just, que quien quiere hacer revoluciones «no debe tener otro reposo que el de la tumba», la primera característica es sin duda la abnegación, el compromiso ilimitado al servicio de sus semejantes. Esta opción estipula un optimismo en absoluto pasivo sino realmente prometeico, en términos de confianza en el éxito de la Revolución: «*Fiat, fiat*, sí, todo esto acabará bien... nos hemos convertido en invencibles». Pero aquí no expresa la actitud general: como contrapunto de esta confianza aparece el pesimismo del héroe-profeta, como Marat, voz que clama en el desierto, e incluso en un Robespierre, «la virtud fue siempre minoritaria en la tierra...». No obstante, la referencia a la virtud constituye la clave de bóveda del carácter heroico y le proporciona su última justificación. Es el eje de su conducta, el motor de su acción, lo que le permite afrontar sin temor los juicios de la posteridad o de ese Ser supremo cuya última vocación pareciera ser, para Robespierre, la de recompensar a los buenos y castigar a los malos...

Esta estrecha vía conduce a los apóstoles de la fraternidad a un vivo sentimiento de su soledad. En términos a la vez diferentes y semejantes, expresaron esta conciencia de su aislamiento, de Saint-Just a Robespierre y Marat, pero también a madame Roland, solamente rectificado en el caso de Robespierre, durante el último discurso a los jacobinos por la invocación final: «Os dejo mi memoria, la apreciaréis y la defenderéis». Un regreso en términos patéticos al tema que había presidido las conversaciones de Diderot y Falconet.

En el crepúsculo de los héroes, en la época del proceso de Vendôme (aunque otros habían escogido este recurso, como Condorcet o Roland), el suicidio heroico aporta en el nivel del gesto una prolongación de esta visión estoica de la vida y de la muerte. Una muerte al mismo tiempo perfectamente despreciada, desdeñable —véase la cita de las últimas palabras de Chalier— y siempre presente, ofrecida, compañera de las aventuras heroicas.

Pero si bien el héroe revolucionario, tal como se presenta a sí mismo a través de sus discursos y sus escritos, es el personaje central, conviene evidentemente confrontar esta mirada desde dentro con todo un haz de miradas convergentes, las de otros no menos importantes ya que son ellas las que constituyen al héroe y le dan su estatura y sus rasgos definitivos.

Establecer esta red de miradas supone tanto definir punto por punto un programa de investigaciones sobre un tema aún nuevo como tener en cuenta los conocimientos adquiridos. Permítasenos definir en pocas palabras el procedimiento de estudio tal como yo lo concibo.

Examinar al héroe revolucionario sin limitarse a su discurso es, en primer lugar, sencillamente definirlo en sus coordenadas, su carrera y su orientación. Todo un trabajo de prosografía (biografías sistemáticas) al que la historiografía francesa ha estado tradicionalmente menos inclinada que otras escuelas, sobre todo anglosajonas, y que debe emprenderse a partir de amplias series de fuentes —el «corpus» tanto de los generales como de los miembros de la Convención. Este es el único medio para responder al cuestionamiento, estimulante, aunque a mi entender incomprensible, de los historiadores «revisionistas» sobre el «arribismo» revolucionario, sin por esto caer en una distribución de buenas y malas notas a la antigua. Es el único medio para «democratizar» el heroísmo revo-

lucionario, haciendo emerger las personalidades de menor envergadura, cabecillas de barrio, como son los Legendre, Santerre o Sulpice Huguenin. La historiografía francesa (y anglosajona, gracias a la inestimable aportación de Georges Rudé) se ha dedicado a la sociología de los actores de la Revolución. Es preciso ahora dinamizar esta sociología aún demasiado estática y captar en aventura —de la víspera de la Revolución a sus etapas posteriores si las vivieron— a esos actores que forjaron la historia.

Luego será menester pasar de este nivel fáctico —el establecimiento de la realidad histórica de los personajes— a la confrontación necesaria con el trabajo de lo imaginario social, a fin de seguir los procedimientos de fabricación de los héroes. Esta tarea supone dejar sitio, en primer lugar, a los textos fundadores o de referencia, que reflejan y forjan al mismo tiempo la sensibilidad de la época. De Rousseau, o de Diderot, como hemos hecho, a Chateaubriand y el prerromanticismo, se explicita todo un discurso sobre el héroe, con sus continuidades y sus rupturas, al ritmo de las circunstancias. Quienes tal vez hayan sido demasiado olvidados hasta el presente a lo largo del desarrollo del tema son los poetas de la Revolución: Marie-Joseph Chénier, Écouchard-Lebrun, Desorgues y muchos otros. Porque en su mayoría se les juzgó, con cierta injusticia respecto de algunos, como *minores*. Pero ellos fueron los cantores del acontecimiento día a día, ecos sonoros, reflejos menos pasivos y versátiles de lo que se ha dicho del clima de la época. En el caso concreto de Desorgues que, por otra parte, he intentado que fuera redescubierto, en el camino que le lleva del himno del Ser supremo al asilo psiquiátrico reservado a los opositores del Imperio, se puede seguir, por ejemplo, la tentación bonapartista tras el repudio del jacobinismo robespierrista —tentación asociada al espejismo de Italia y más tarde de Egipto— y posteriormente el rechazo de aquél a quien no se le perdonaría que escribiera: «Sí, el gran Napoleón es un gran camaleón».

Es posible extraer de este corpus de referencias literarias el perfil imaginario del héroe, del mismo modo que hemos intentado hacerlo a partir de los discursos de los actores. Un medio, pues, para volver a encontrar el sistema de referencia cultural en que se inscribe la práctica social. El trabajo está por hacer: pero tal vez podamos extraer algunas indicaciones, si no de la literatura, al menos de la iconografía, otro estudio necesario y paralelo debido a los

análisis que permite. Por mera comodidad tomaré como referencia recientes exposiciones de dibujos franceses neoclásicos («El Neoclasicismo francés: dibujos de los museos provinciales» y «Dibujos franceses de 1750 a 1825: el Neoclasicismo. Sala de dibujos del Louvre»). Al tratarse de un corpus modesto (doscientos cincuenta dibujos en total), una selección adecuada a las necesidades de una exposición, no se puede pedir de esta muestra más que un punto de referencia temático global. Sin embargo, es sugestivo que el tema heroico está presente en ochenta casos con setenta personajes, o sea una notable parte del conjunto. Se percibe de inmediato (incluso teniendo en cuenta la selección en función del tema de la exposición) hasta qué punto la Revolución se vivió «con oropeles de romanos»... y aún más de griegos, ya que una treintena de ejemplos están extraídos de la antigüedad griega y más de veinte de la antigüedad romana. La referencia bíblica es muy discreta y la cristiana todavía más, el Oriente de Roxana y Bayaceto y las mitologías de las brumas del Norte hacen una aparición, aunque modesta, en tanto que sólo Dante y algunos de sus héroes (Francesca da Rimini) abren la puerta a una relativa «modernidad».

¿Quiénes son estos héroes a la antigua? Sobre todo hombres, ya que las mujeres no están presentes más que en el 20 por 100 de los casos y el 23 por 100 de los personajes. Es raro aún ver a la mujer fuerte en un papel de héroe positivo: puede ser Tullie que pasa su carro sobre el cuerpo de su padre. Pero Clitemnestra, Cleopatra o Roxana, heroicas en su muerte, siguen siendo personajes mucho más equívocos. En sus aspectos más positivos, la mujer se presenta mucho más en el papel de víctima o de auxiliadora que de dominadora: Ifigenia, Andrómaca, Erifila o Yocasta, en el primer papel; Baucis, Cora la India o Agar en el segundo.

El héroe a la antigua es un héroe viril y también, cuando se le mira bien, un héroe positivo y guerrero. Por cada Timófano o dos Nerones hay una aplastante mayoría de personajes positivos, en una época que no practica la mezcla de géneros y que aún no ha descubierto los turbios encantos del héroe maldito. Pero mientras se comprende que Adonis o el pastor París pasen a segundo plano, no deja de sorprender la prioridad de la espada sobre la balanza de la justicia. Por cierto, ni Solón ni Licurgo faltan a la cita. Sócrates se coloca en el mismo nivel que Homero. Más tarde, aparecen algunos representantes de las virtudes domésticas y civiles, de José

a Tobías y Filemón o Cleobis y Biton. Pero en el escalafón de la fama el primer puesto lo ocupa Héctor, seguido de los Horacios, Aquiles, Bruto, Eneas, e incluso Príamo, todos ellos evocados en repetidas ocasiones. Detrás desfila más modestamente una multitud compuesta por Alejandro, Patroclo, Belisario, Mario, Leónidas, Coriolano, Rómulo y Remo o Paul-Émile, entre otros muchos.

Sorprende menos que, en este panorama, el tema dominante, más que el del héroe glorioso, sea el de su muerte que es su verdadera apoteosis. Un heroísmo trágico y pagano, perfecto contrapunto de la imagen del martirio de la tradición cristiana, aunque no es imposible establecer convergencias e interrelaciones.

A través de estas observaciones no hemos pretendido más que sugerir los elementos del marco cultural y la atmósfera general que marca el periodo revolucionario. Es patente la gran amplitud de las prospecciones que convendría hacer en este sentido, en dominios tan variados como la utopía soñada por los grandes arquitectos visionarios, Boullée, Ledoux o Lequeu, al imaginar los gigantescos cenotafios de los grandes hombres o las realidades del arte funerario de la época, tanto a través de las obras de los maestros, de Flaxmann a Cánova como en los trabajos en serie que se encuentran de Inglaterra a Italia, de San Pablo de Londres a Florencia o a otras partes. Francia interrumpió, desde 1776, la serie de grandes cenotafios en las iglesias al proscribir las sepulturas en las mismas. Dar estos rodeos, para descifrar en las tumbas los rostros del heroísmo de la época, es paradójico sólo en apariencia.

En el panorama de la sensibilidad colectiva que se establece entre 1760 y 1770 y que durará hasta las primeras décadas del siglo XIX (y a veces mucho más), la Revolución es sentida, con toda razón, como ruptura, maduración en caliente. Surge una nueva imagen heroica que es menester investigar a partir de las fuentes apropiadas.

El escrito, que conserva un lugar esencial, se presenta como un diálogo entre las fuentes oficiales, proclamatorias —la decisión del Comité de salvación pública en pradial del año II que populariza el semilegendario episodio de la nave *Le Vengeur du Peuple* o decreta la celebración en memoria de Bara y Viala—, y la respuesta de la opinión pública, tal como se expresa a través del flujo de memoriales, peticiones y mociones de sociedades populares, auto-

ridades locales, e incluso de particulares. Entre estos dos discursos, hay más que un efecto de eco o un simple calco: muy a menudo hay un significativo desfase.

Entre otras razones, por una serie de mediciones que se interponen entre la fase de emisión del mensaje y la de recepción: la prensa, la poesía de circunstancias, la música y la imagen. Sin pretender desarrollar todas estas vías virtuales de prospección, se pueden sugerir al menos algunas pistas decisivas. Véase por ejemplo lo que puede aportar la iconografía como medio para acuñar las ideas motrices. Encontraremos ahí al héroe en acción, en la situación concreta en la que se encuentre, pero con una gestualidad y un comportamiento apropiados. El desciframiento sistemático de los amplios corpus de grabados de las jornadas revolucionarias hechas por Prieur, Duplessis-Bertaux y Monet grabado por Helman ofrecen los elementos de una semiología sistemática de la imagen, mostrando la especificidad de los papeles, la dicotomía individuo-multitud, héroe positivo-héroe negativo. Es esta una irremplazable fuente para captar la imagen del héroe en acción, no a través de inocentes escenas de género tomadas del natural, sino portadoras de un mensaje ideológico muy concreto y por esta razón mucho más apasionantes.

Más tarde aparece la imagen ya formalizada del héroe tal como se le presentará a la posteridad. El gran arte conserva aquí su lugar y nos propone, en el caso de Marat, las dos imágenes del héroe honrado. (Boilly: *Marat aclamado triunfalmente tras su absolución*) y en el sufrimiento, en el célebre cuadro de David. Pero David nos dejó igualmente bocetos o dibujos preparatorios para la imagen fúnebre de Lepeletier o de Bara. ¿Es posible evaluar en estos bocetos la dificultad de adecuar a las convenciones de una expresión neoclásica, y de la desnudez heroica, las realidades concretas de la Revolución? El pequeño Bara del Museo Calvet de Aviñón, efebo desnudo, simplemente cubierto por la escarapela tricolor que aprieta contra el corazón, pone de manifiesto, incluso por no haber sido acabado, el malestar del artista. Hay que seguir los avances y reemplazos de esta iconografía situada en la cima de la iconografía popular, tal como la hemos encontrado por ejemplo en la imagen relativa al traslado de las cenizas de Voltaire al Panteón, pero también en las diferentes formas que adoptó, del grabajo policromo al plato o al jarro de Nevers.

Sin duda, uno de los medios más sensibles para alcanzar este fin es partir del estudio de la fiesta revolucionaria, que provoca toda una oleada de imágenes, de símbolos, de inscripciones y de discursos. Los ceremoniales de heroificación, generalmente en términos de celebraciones y cortejos fúnebres conmemorativos, proporcionan un soporte particularmente rico, desde los funerales con motivo de la muerte de Mirabeau hasta la llamarada del invierno de 1793-1794 en que se celebra a los mártires de la libertad, ya sea en grupo o aisladamente, y que se prolonga en los ceremoniales de la época directorial (Joubert). A través del análisis del orden del cortejo y de los grupos que lo componen, se aprecia en estado naciente el trabajo de elaboración producido que encuentra una expresión, por desgracia efímera, en toda la iconografía de un momento. El *hit parade* de los héroes de las fiestas a veces es diferente de la jerarquía oficial: sucede que, en el Midi, el muy conservador Simonneau ocupa aún el cuarto lugar en el año II, al lado de la tríada de los mártires de la libertad, en las caras de una pirámide o de un obelisco. Más tarde aparecen en la comitiva héroes oscuros y a veces anónimos —el tambor de la mano cortada, el anciano que va al frente para expiar la flaqueza de su hijo—, formados, sin duda en las crónicas de la prensa jacobina y de los boletines de la Convención...

Como puede verse, la investigación en el nivel de las fuentes, que desea consumarse en un programa, se presenta como un entrelazamiento de enfoques o de miradas cruzadas que asocian lo escrito con las fuentes no escritas, el documento oficial con la transcripción de la reacción espontánea, lo elitista con lo popular... No se trata de hacer aparecer un héroe revolucionario de pie, monolítico, como la estatua del Comendador. Al estudiar la heroificación revolucionaria, en absoluto se encuentra un terreno acotado sino un lugar de tensiones y encuentros, una imagen incesantemente cuestionada. Y lo mismo ocurre, aunque la coincidencia no es fortuita, cuando nos ocupamos de la fiesta.

Para concluir este estudio exploratorio, sin duda habría que entrar en el siglo XIX a fin de ver cómo se modela en él la imagen póstuma de los héroes revolucionarios, cómo Charlotte Robespierre y Laponneraye elaboraron la del Incorruptible, Buonarroti transmitió la de Babeuf y los Égaux, Büchner y los románticos radicales meditaron sobre la muerte de Danton. Para llegar a la for-

malización —si dijéramos definitiva sería, por lo menos, imprudente— de la Tercera República, retrato de familia que posa para la posteridad, con sus héroes olímpicos, barrigudos y lascivos como Mirabeau y Danton y, más sospechosos (y por esta razón proscritos de las plazas públicas), los incorruptibles a la manera de Robespierre y Saint-Just... Pero este nuevo recorrido a través de la memoria colectiva y de la manera en que se fabrica, es otra aventura que nos reservamos para mejor ocasión.

CUARTA PARTE

LA CIUDAD IDEAL

9. ¿SE PUEDE HABLAR DE «SOCIABILIDAD REVOLUCIONARIA»?

Podría decirse que, dadas las circunstancias, sólo captamos a los revolucionarios que hemos intentado estudiar desde el militante anónimo a la individualidad en sus actividades colectivas y sus estructuras de encuentro, a mitad de camino entre lo real y el mito del «héroe». Pues la muchedumbre posee, tal como la hemos percibido, una estructura de sociabilidad, y hemos intentado esbozar el retrato del *sans-culotte* a partir del testimonio de las asambleas seccionarias.

Por otra parte, podría temerse que la noción de sociabilidad (en la acepción de encuentro gratuito, e incluso lúdico, a la que a menudo se la asimila) sirve justamente para debilitar e incluso enmascarar la originalidad esencial de la mutación que se realiza entonces en términos de politización y de compromiso militante. No obstante, no podríamos dejar de asignar al problema el papel que le corresponde, si más no por el lugar que ha ocupado en la historiografía revolucionaria. «En caliente», en 1795, un teórico contrarrevolucionario como el abate Barruel puso al descubierto un filón destinado a un duradero éxito al lanzar el tema de la conspiración masónica en los orígenes de la Revolución. Asociando, según la práctica heredada del señor Taine, una cierta erudición positivista a la mitificación, Augustin Cochin, que se convirtió al final del siglo en el historiador hostil a las sociedades de opinión, y más tarde al jacobinismo, hizo de esto una de las causas y posteriormente una de las claves de la dictadura revolucionaria, tal como culminó en el año II. Redescubierto hoy día, más allá de una moda retro entregada a exhumar valores seguros, A. Cochin se convirtió para algunos historiadores en el hombre que señaló, en los sistemas de con-

dicionamientos colectivos elaborados antes y madurados durante la Revolución, una novedad que anuncia algunas desviaciones totalitarias modernas.

Al apoyarme en otra referencia a la vez más serena y más modesta, aparentemente, en sus objetivos pero, en mi opinión, más fecunda, el trabajo ya clásico de Maurice Agulhon *Pénitents et francs-maçons*, considero que introduzco más sanamente el debate.

Maurice Agulhon, al redescubrir hace unos veinte años, aunque —y no se entienda como un mal juego de palabras— izquierdizándolo sensiblemente, el concepto de sociabilidad manejado precedentemente por los sociólogos conservadores de la escuela de Le Play, no tuvo inicialmente la pretensión de aplicarlo más que a un lugar concreto, el Midi francés y especialmente Provenza. Al proceder así planteó, no obstante, una problemática mucho más vasta analizando en este marco la red de instancias de una sociabilidad excepcionalmente desarrollada, organizada en torno al fenómeno de las cofradías, cuya expresión más espectacular es la de los penitentes meridionales. Pero a través de los rasgos de la estructura durable valoró también una evolución espectacular demostrando cómo el declive y la democratización de las cofradías, en la segunda mitad del siglo XVIII, respondían a una mutación cualitativa en términos de laicización, de «evolución profana», pero también a la deserción de las elites que encontraban en las logias masónicas un soporte más adecuado para las necesidades culturales y para la sensibilidad de las Luces.

Este descubrimiento sobre el que no insistiremos puesto que ya lo hemos evocado, contiene múltiples interrogantes: ¿lo que puso en evidencia M. Agulhon, tanto en las estructuras como en el modelo de evolución señalado, es una curiosidad meridional? Y en el eje más directo aún de nuestra problemática, ¿cuál es el lugar del episodio revolucionario en esta aventura y, en particular, en qué medida se puede extrapolar a partir de la comprobación hecha en Provenza de un «deslizamiento», a primera vista paradójico, de las cofradías de penitentes popularizadas en la víspera de 1789, a las sociedades populares campesinas de la Revolución que aprovecharon la herencia de las estructuras de reunión masculinas?

Un logro indiscutible es el reconocimiento de esta sociabilidad prerrevolucionaria que, al mismo tiempo, es un factor de prepolitización. Se la ha analizado en el nivel de los lugares de encuentro

de la elite. Había pasado ya la época —la de Goncourt o Sainte-Beuve— en que los salones (fuera cual fuese, por otra parte, su importancia real) polarizaban en exclusiva la atención: las academias de provincias, vector de difusión de las Luces, tuvieron su historiador (D. Roche) y la importancia de las logias masónicas era cada vez más apreciada. Contra el mito de la conspiración, tan complaciente y, digámoslo, tan estúpidamente desarrollado por una historiografía reaccionaria desde el abate Barruel... hasta nuestros días, pudo tenerse la tentación en la historiografía positivista jacobina y laica de «limpiar» la francmasonería de una culpabilidad tan pesada... Hoy día es posible enfrentarse serenamente a los acontecimientos: el papel de las logias masónicas en la difusión de las Luces, si bien hay que ejemplificarlo con precisión, es indiscutible, así como el hecho de que una parte muy importante de los cuadros de la Revolución (pero también de la contrarrevolución) eran masones. Por otra parte, la influencia del simbolismo y del discurso masónico se percibe con toda claridad. Pero para cualquier historiador serio de nuestros días es evidente que la Revolución no fue el fruto de una conspiración masónica.

En la base, el ejemplar estudio de Maurice Agulhon hizo hincapié, sin que tengamos que volver a insistir sobre ello, en el papel desempeñado en el Midi por las cofradías religiosas: simplemente devotas («iluminarios» o «penitentes») o ya institucionalizadas (cofradías de caridad, o lo que quedaba de antiguas asociaciones juveniles). En la actualidad se está en condiciones no de extrapolar sino de proponer una cartografía bastante precisa de esta herencia del Antiguo Régimen religioso, cuyos contrastes llevan a establecer una tipología. Pero aunque no hay penitentes en todas partes, aunque el carácter de las cofradías varía de una a otra región, existen en todas partes, en formas diferentes, esas estructuras o esas ocasiones de reunión: asambleas de comunidades campesinas en el norte de Francia, dormitorios populares en el Midi, o sencillamente tabernas cuya importancia hemos subrayado, antes y durante la Revolución; lugar donde se expresan las intenciones, donde se intercambian informaciones y donde, a veces, se fomentan las conspiraciones campesinas. Georges Lefebvre en la introducción a su *Grande Peur* mencionó estos encuentros en escala interfamiliar (la velada) o comunitaria (la misa mayor, la feria o el mercado)... pero nosotros trataremos las fiestas más adelante, dado que merecen una atención especial.

Pero lo que es aplicable al mundo rural encuentra su paralelo en las ciudades: junto a la sociabilidad de la taberna popular se produce en las grandes ciudades de provincias a imitación de París, en los años que van de 1770 a 1780, el nacimiento del café y de los lugares de reunión (círculos burgueses o aristocráticos) que se le suman con frecuencia. El café, pero también el paseo como lugar público que el nuevo urbanismo de las Luces desarrolla en todas partes: no es casual que más de un episodio de la prerrevolución y de las primeras jornadas revolucionarias tengan lugar en el Palais-Royal donde Camille Desmoulins hará sus primeras armas como tribuno público.

Se perfila, pues, un cuadro de la sociabilidad prerrevolucionaria aún con desigualdad de precisiones, y que por fuerza sigue siendo semiimpresionista. Convendría profundizar en el estudio de las vías y los medios por los que, en un periodo de transición que abarca de 1788 a 1790-1791, se produce el paso, la transición de esta sociabilidad aún difusa a formas de organización de una opinión pública. Un proceso cuyo hilo conductor puede proporcionarlo la aventura de los jacobinos, desde el club de 1789 hasta la hegemonía del año II.

Del club de los jacobinos a la «dictadura jacobina»

En su forma inicial, de donde procede su nombre, el grupo de los jacobinos es originalmente el de los afiliados a la «sociedad de amigos de la Constitución», club que tuvo su sede a partir de noviembre de 1789 en el convento de los jacobinos sito en la calle de Saint-Honoré de París. Este club, convertido rápidamente en el más importante de los que hizo nacer la Revolución, debe volverse a colocar en un contexto revolucionario e incluso prerrevolucionario: surgió del «club bretón» que, aun antes del 14 de julio de 1789, había sido un lugar de encuentro para los diputados provinciales.

Dominado desde el principio por destacadas personalidades de la Revolución burguesa en su primera fase (Le Chapelier, Barnave), siguió siendo, en primer lugar, una sociedad de opinión tan cerrada en su reclutamiento (en su mayor parte diputados) como moderada en sus objetivos: «Escribir y hablar abiertamente, profesar sus principios sin rodeos, comunicar sus trabajos, sus puntos de

vista y sus experiencias será el verdadero camino por el que trabajarán para obtener la estimación pública...».

No obstante, muy pronto aparecen opiniones diferentes en el club, donde oradores de «izquierdas», aún muy aislados, comienzan a hacerse oír (Robespierre, Pétion, Brissot), aunque la burguesía monárquica constitucional es la fuerza dominante (Barnave y «el triunvirato»). La mayor originalidad del club en 1790 es la importante red de correspondencia y coordinación que, desde entonces, supo establecer a través de la afiliación de clubes y sociedades populares de las provincias: se teje una trama cada vez más densa a lo largo y ancho de Francia.

Entre 1790 y 1791, el club burgués y afectado del principio experimentó un deslizamiento hacia la izquierda por la presión conjunta del peligro contrarrevolucionario que algunos clubes rivales, de derechas, materializan, y de la competencia, por parte de la izquierda, de un nuevo estilo de sociedades populares más abiertas (club de los Cordeliers). Los jacobinos acogen progresivamente a recién llegados. En el momento de la crisis de Varennes, en que el impulso de los Cordeliers los arrastra, en el campo, a la abolición de la monarquía, son sacudidos por la ola de represión reaccionaria que provoca la escisión de una nueva sociedad de amigos de la Constitución con sede en los Fuldenses y la deserción de la mayoría de los diputados (excepto seis, entre los que se cuentan Robespierre, Grégoire y Pétion). El club de los Jacobinos no sólo supera esta crisis sino que sale renovado de ella. Goza de la fidelidad de la mayoría de las sociedades provinciales afiliadas, cuyo número se multiplica (mil sociedades en septiembre de 1791). Se democratiza en su programa y su conducta, y adopta las modalidades de reclutamiento originales que constituirán su fuerza (el escrutinio depuratorio). De este modo, puede resistir los ataques de los monárquicos conservadores (Duport, Le Chapelier) que intentan desmantelarlo con la acusación de asociación ilícita.

Cuando la Asamblea legislativa reemplaza a la Constituyente en el otoño de 1791, aunque los diputados que se inscriben en los Jacobinos son menos numerosos que los Fuldenses (cien frente a ciento sesenta y cuatro), el club confirma su dinamismo: sus sesiones se hacen públicas y expresa una presión constante para valorizar la Constitución en sentido democrático y vigilar tanto a las autoridades como las intrigas contrarrevolucionarias. Esta evolución

incrementa la influencia de Robespierre, mientras que otros diputados, los futuros girondinos, se inclinan por la política de asamblea, de donde procede la separación que se perfila entre los diferentes poderes o grupos de presión parisienses. Sin embargo, algunos jacobinos dan ventaja a Brissot en el debate crucial que les preocupa en la primavera de 1792 sobre la guerra frente a los poderes contrarrevolucionarios, optando por una política belicosa.

El periodo que transcurre desde la declaración de guerra (abril de 1792) a la caída de la monarquía (10 de agosto de 1792) es testigo de la búsqueda por parte del club de un segundo o más bien un tercer interés: los jacobinos, que no desean salir de las vías legales, no dirigen la iniciativa del 10 de agosto: abandonados por una parte de su antiguo estado mayor (los girondinos), también sus elementos más activos se alejan de ellos porque consideran que hablan demasiado. El 10 de agosto desaparecía «el jacobinismo de los participantes en las jornadas entre los que prevaleció Robespierre» (Michelet).

En el otoño de 1792, en el momento en que se reúne la Convención, el club cambia de actitud y es entonces cuando aparece el personaje del *jacobino* propiamente dicho. La sociedad cambia de denominación, y se convierte en «sociedad de los jacobinos amigos de la libertad y la igualdad». Sus adherentes cambian, hecho que expresa Michelet en términos a la vez deformantes y perspicaces,

> esta tercera legión convocada, en cierto modo, en nombre de la igualdad difería mucho de las otras dos. En primer lugar, era más joven. Además, la gran mayoría estaba compuesta por hombres de pocas letras como el carpintero Duplay. Estas buenas gentes, muy apasionadas, eran por lo general honradas y desinteresadas... El sincero fanatismo de pocas luces de unos, la violencia verdadera o simulada de otros y la competencia en el furor que reinaba entre ellos, ya que cada uno quería superar al otro en cólera patriótica, hacía muy difícil manejarlo, por disciplinada que pareciera...

Para Michelet, estos rasgos explican la influencia que pudo tener Robespierre sobre gentes «más ingenuas y más violentas... que las actuales».

Tanto la creciente agresividad del club como su eficacia se ponen a prueba en el momento de la acción, en la lucha de la Montaña contra la Gironda. Los jacobinos, al defender a los líderes

montañeses atacados por la Gironda (Robespierre, Marat, Danton) y más tarde, al pasar a la ofensiva contra los jefes girondinos, que son excluidos del club, no sólo concretan una línea que halla su expresión en la declaración robespierrista de los derechos del hombre (control de los elegidos por los poderdantes, límites del derecho de propiedad), sino que formalizan todo un conjunto de prácticas (la instancia, el escrutinio depuratorio, la «regeneración») que constituyen un instrumento muy eficaz del movimiento popular. En esta ocasión participan muy activamente en la preparación de las jornadas, del 31 de mayo y del 2 de junio de 1793, que confirman el triunfo de la Montaña sobre la Gironda. Se puede repetir, al menos por comodidad, la expresión de G. Martin cuando dice que estas jornadas consagran a los jacobinos como la «eminencia gris de la Convención», agentes del «despotismo de la libertad».

Los jacobinos, punta de lanza del «despotismo de la libertad»

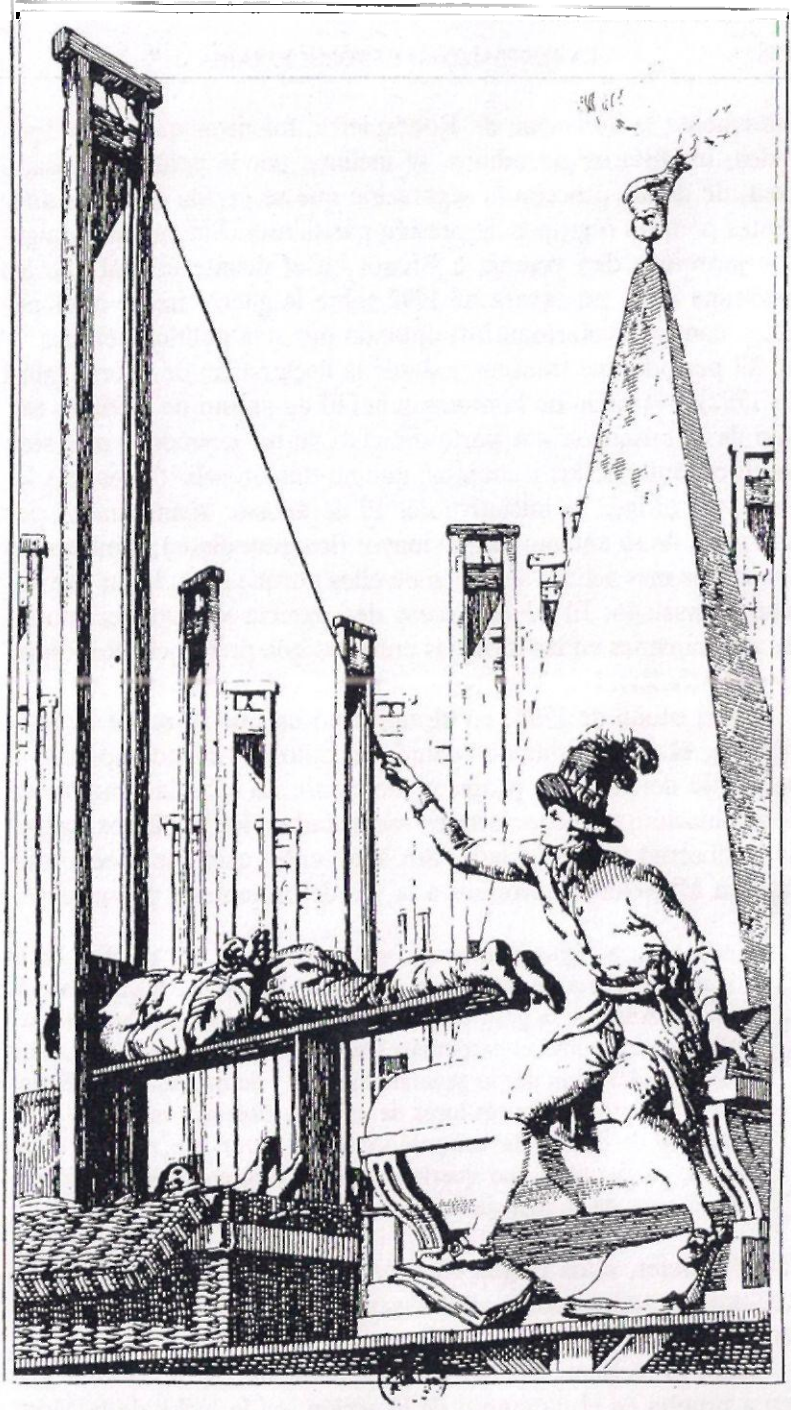
El periodo que transcurre desde la caída de los girondinos a la de Robespierre corresponde, en cierto modo, al del apogeo de los jacobinos y del jacobinismo. El club abarca una red de dos mil filiales en Francia y cuenta con unos cien mil afiliados. En el reparto de papeles y poderes de hecho que constituye el Gobierno revolucionario, la sociedad parisiense discute y prepara las grandes medidas de salvación pública que son presentadas a la Convención. En el otro extremo de la cadena, el Comité de salvación pública confiere a las sociedades populares el control de la aplicación de las medidas gubernamentales. Puede comprenderse el asombro retrospectivo de Chateaubriand: «Si, por otra parte, se considera que fueron los jacobinos quienes dotaron a Francia de ejércitos ..., marina ..., vigor ..., será absolutamente necesario reconocer que esos monstruos salidos del infierno poseían todos los talentos». Hablando en absoluto desde el exterior, sino desde dentro, uno de los dirigentes del Comité de salvación pública, Couthon, declara que «tienen necesidad del apoyo del pueblo y de los jacobinos. Necesitamos el pavor de los tiranos ante el nombre de jacobinos. La Convención será fuerte sólo a medias si no está compuesta por jacobinos».

Esta voluntad única y dirigida en su totalidad hacia un solo objetivo responde a una imagen simplificada. Reflejo y emanación, quintaesencia del movimiento *sans-culotte*, la sociedad de los jacobinos es sensible a las corrientes que la atraviesan y sobre todo a la gran corriente que culmina en el invierno de 1793-1794, durante la campaña de descristianización y durante la reivindicación tanto de un terror incrementado como de medidas económicas intensificadas.

¿Podría decirse que tanto los jacobinos como el resto del movimiento popular son «metidos en cintura» en frimario del año II? La denuncia del presidente del momento, Anarchis Cloots, y de la conspiración llamada del extranjero por Robespierre, que supone una victoria para el Incorruptible, coloca a la sociedad en una posición a la vez de tranquilidad y dominio, ya que las grandes depuraciones (las hebertistas y, más tarde, las de los indulgentes) se prepararon en el club de los Jacobinos. La reducción del movimiento de las secciones, en la misma época, refuerza aún más la indiscutible autoridad del club.

No obstante, los jacobinos reflejan, en una posición que se hace cada vez más difícil, las contradicciones propias del movimiento revolucionario en esta fase en que «la Revolución está congelada». El club se convierte en una pieza dentro de una nebulosa que se limita al Comité de salvación pública, a la Comuna de París, al Tribunal revolucionario y a las oficinas. Él mismo se burocratiza, al tiempo que proporciona a estas instancias el personal y los cuadros. Las tensiones internas que durante un tiempo habían permanecido veladas vuelven a cobrar intensidad (por ejemplo, con motivo del culto al Ser supremo) y los adversarios de Robespierre alzan la cabeza: el Incorruptible pierde su influencia cuando está ausente, aunque vuelve a encontrarla cuando se prodiga. Los jacobinos, fieles al 9 de termidor, demuestran su debilidad: escucharon a Robespierre pero no les sirvió de nada. El 10 de termidor el club es cerrado por primera vez.

La reapertura el 11 de termidor, seguida de una depuración, no representa más que una tregua. Se desencadena una campaña de intimidación y de continuas denuncias contra los jacobinos, se les asimila a los «anarquistas» y a los «bebedores de sangre». En el momento del proceso del representante montañés Carrier, se reclamó el cierre del club. El pretexto lo proporcionaron algunas ex-



La iconografía de la edad barroca había ilustrado el tema de «Cristo en el bosque de cruces»: podría decirse que este grabado de tono surrealista *avant la lettre*, presenta a Robespierre en el bosque de guillotinas. Típico ejemplo de una producción termidoriana que explotó hasta la saciedad la náusea de la guillotina, a raíz de la caída de Robespierre y sus amigos. (Foto: Biblioteca Nacional de París)

La imagen de los jefes de la Vendée es muy posterior, en la mayoría de los casos elaborada durante la Restauración: por eso es aún más apreciable esta representación ingenua del señor de Charette, el «rey del Marais». (Foto: Musées Départamentaux de Loire-Atlantique)

pediciones punitivas de los contrarrevolucionarios. El club se cerró definitivamente el 23 de brumario del año III.

Sin duda, los jacobinos intentaron sobrevivir bajo otras etiquetas: sociedad de los Quince-Veinte, club del Obispado y una sala en la calle de Boucheries-Saint-Germaine... En floreal del año III se destruyó la sala histórica de los jacobinos y éstos entran a formar parte de la historia.

Reflexiones sobre una curva: ¿qué es el jacobinismo?

De la precedente historia brevemente descrita se desprende que el jacobinismo, en tanto que fenómeno histórico concreto, lejos de confundirse con la historia de la Revolución, presenta una curva muy claramente perfilada, en la cual la hegemonía jacobina corresponde a una fase muy corta. Michelet ya había opuesto un jacobinismo constitucional simbolizado por Barnave, con un jacobinismo liberal y democrático encarnado por Vergniaud y un jacobinismo del periodo robespierrista, el más original y auténtico. En una reciente y sugestiva puntualización, C. Mazauric, a su vez, propone tres fases: un largo periodo de nacimiento y maduración de 1789 a la primavera de 1793, durante el que se elaboran una teoría y una práctica; más tarde, un breve periodo de hegemonía política del 9 de junio de 1793 al 9 de termidor del año II, el mejor conocido aparentemente pero que exigiría un nuevo examen para distinguir la práctica propiamente jacobina de la de la Convención y del Gobierno revolucionario; y, por último, la tercera fase, que el autor invita precisamente a prolongar hasta la vuelta de la conjuración babouvista o hasta el despertar jacobino del año VI, merece nuestra atención: además del interés que tiene estudiar contactos y relevos en este periodo de supervivencia (por ejemplo con los babouvistas), es entonces cuando comienza el periodo de «mitologización» (C. Mazauric), esencial para la apreciación de la doctrina.

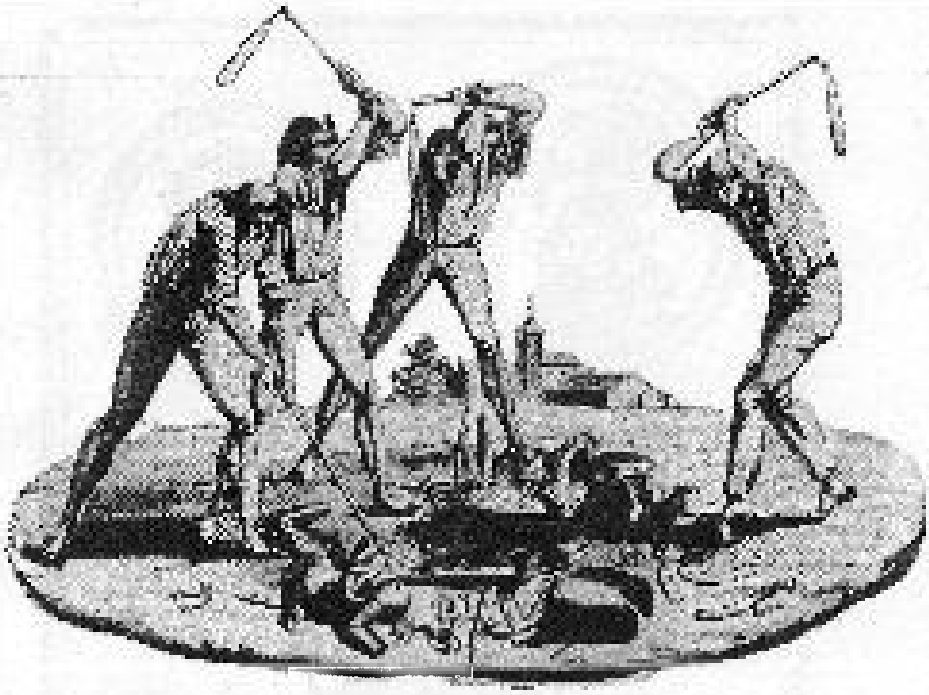
Antes de examinar lo que llegó a ser el jacobinismo al extenderse en el espacio y el tiempo, debe formularse una primera serie de problemas a partir de lo que representa el jacobinismo *stricto sensu*, considerado como uno de los momentos característicos del proceso de la Revolución francesa.

Esta hermosa composición colmada, es verdad, de doble sentido, evoca el final de Condocet al que encontraron muerto en su celda, después de termidor, en 1794. Rechazando el énfasis y aun la violencia, plantea una meditación sobre la muerte del sabio, o del héroe revolucionario: todo está condensado en el haz de luz y en la actitud contenida de los testigos. (Foto: M. Tristant, Musée Carnavalet)

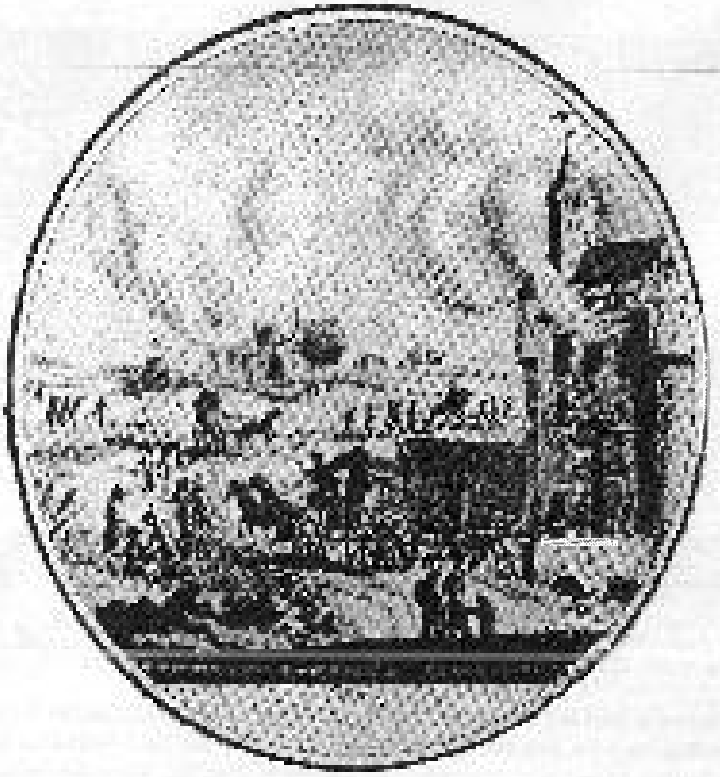
Roban las provisiones, violan a las sirvientas y asan al granjero para que diga dónde están sus ahorros. Esta escena de género de la época del Directorio ilustra la irrupción de los bandidos en una importante granja acomodada que podemos imaginar situada en las llanuras de grandes cultivos de los alrededores de París. (Foto: Biblioteca Nacional de París)

Hércules popular, reapropiación del ogro, aunque para aterrorizar a los déspotas, reducidos a las dimensiones de enanos. Este grabado de *Révolutions de Paris* adquiere todo su valor en el contexto en que se inscribe. Sobre un fondo de fortificaciones de un campamento amurallado se trata de llevar el pavor a nuestras fronteras y de galvanizar las energías. Pero, así mismo, sorprende todo un nuevo simbolismo en su estado naciente, en busca de sus soportes tanto en la mitología como en la cultura tradicional. (Foto: Biblioteca Nacional de París)

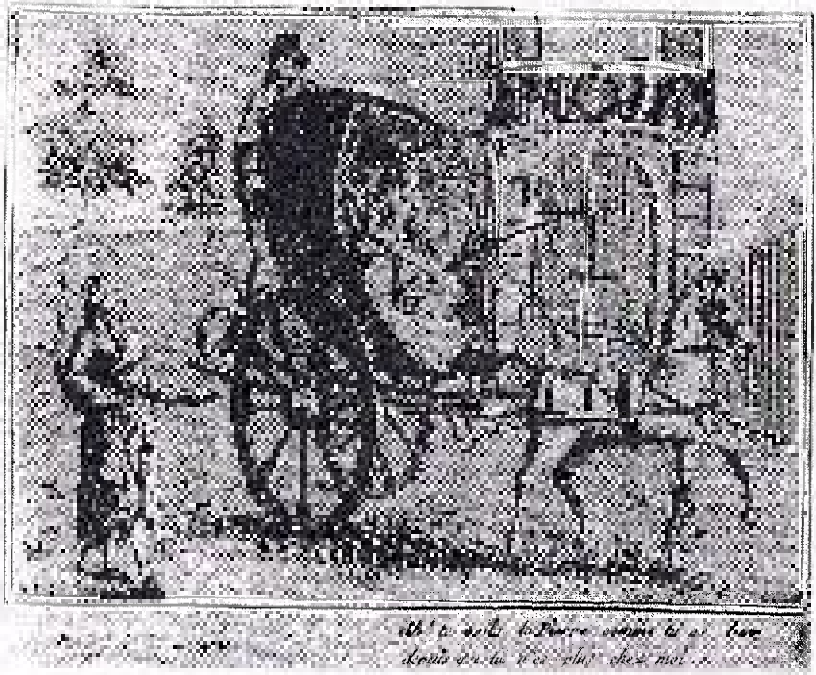
Lepeletier, Marat y Chalier forman la tríada fundamental de los «Mártires de la Libertad» tal como se les reverenció a partir de 1793 y hasta el año II. Los dos héroes juveniles, Bara y Viala, se añadieron tardíamente, en vísperas de termidor. Esta imagen de factura popular ilustra los temas de una nueva religiosidad revolucionaria, en buena parte espontánea. (Foto: Biblioteca Nacional de París)



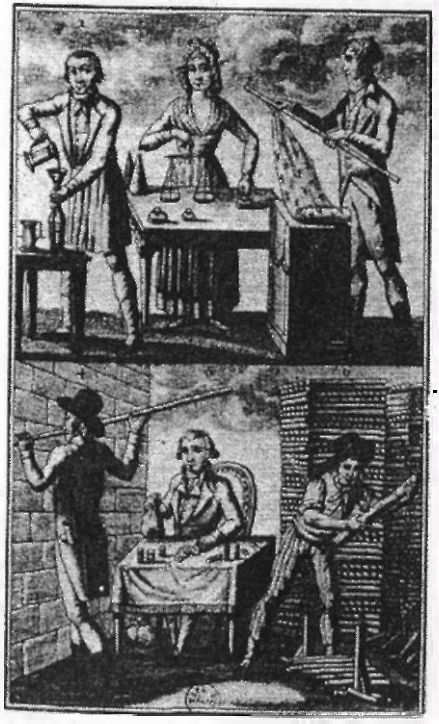
Bajo el flagelo coordinado de los batidores las espigas de trigo dan paso a los vestigios irrisorios del feudalismo y, como se decía, de la superstición. Simbólica expresiva de la Revolución destructora del viejo mundo, para hacer que nazcan las cosechas futuras. Estos grabados son contemporáneos del decreto de junio de 1790 sobre la destrucción de los signos de distinción de la antigua sociedad de órdenes.
(Foto: Biblioteca Nacional de París)



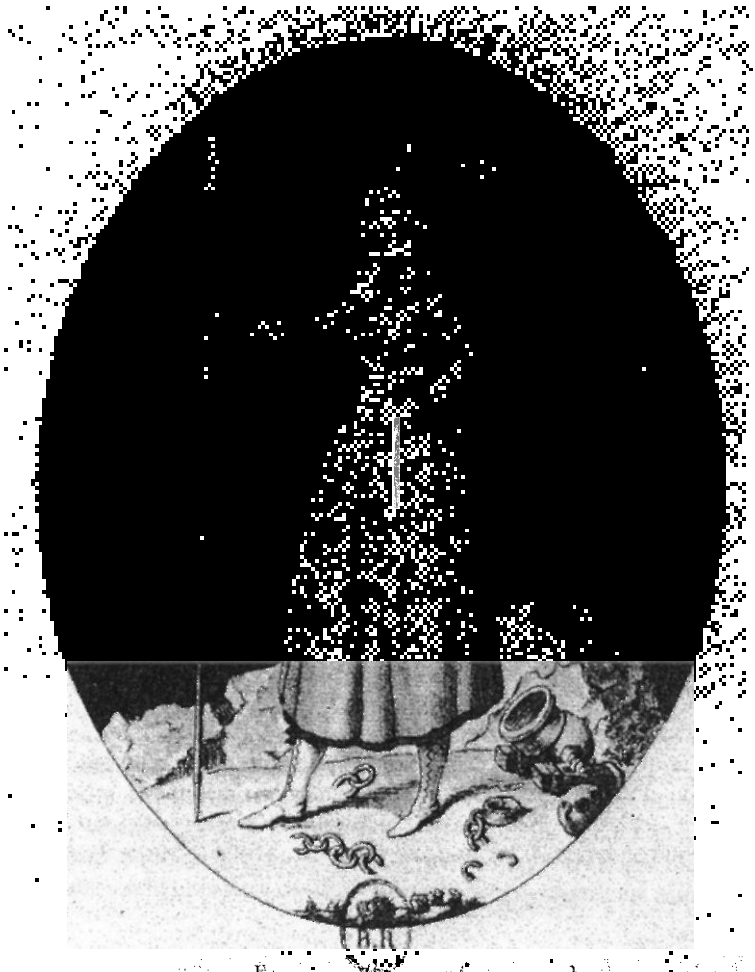
No hay prácticamente iconografía del Gran Miedo: silencio significativo para un acontecimiento de esta amplitud, pero que no figura en el cuadro de honor oficial de esas jornadas, tal como se las evoca en los *Tableaux de la Révolution française*. A tal punto que debemos limitarnos (y no hacemos una excepción a la regla) a esta modesta base para una lámpara que evoca la invasión a un castillo por los amotinados campesinos, y la huida de los señores. Una manera de soslayar el tema en sí bien reveladora y en absoluto inocente. (Foto: Lauros-Giraudon)



«Somos todos de los de antes», escribe un periodista de la época del Directorio, expresando el sentimiento de un mundo en el que todo ha cambiado. (Foto: Biblioteca Nacional de París)



Este grabado de la época del Directorio presenta, de manera didáctica, los diferentes campos de aplicación del sistema métrico: tal vez, una de las revoluciones más profundas de la vida cotidiana. (Foto: Biblioteca Nacional de París)

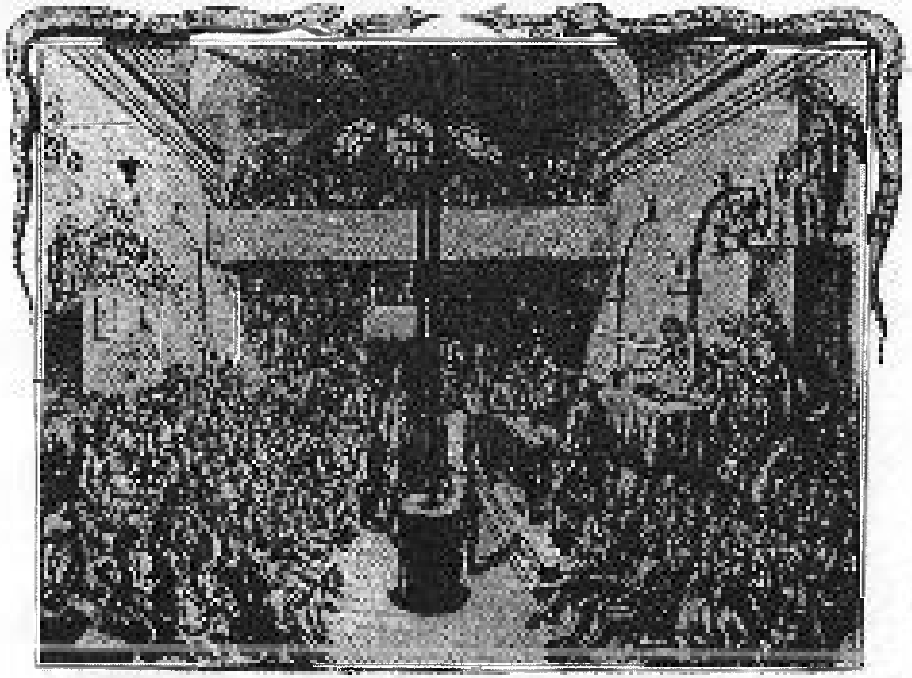


..... Et vous aussi, nous savons combattre et vaincre. Nous savons manier d'autres armes que l'aiguille et le fuseau. O Bellone! compagne de Mars, à ton exemple, toutes les femmes ne devroient-elles pas marcher de front et d'un pas égal avec les hommes? Déesse de la force et du courage! du moins tu n'auras point à rougir des FRANÇAISES.

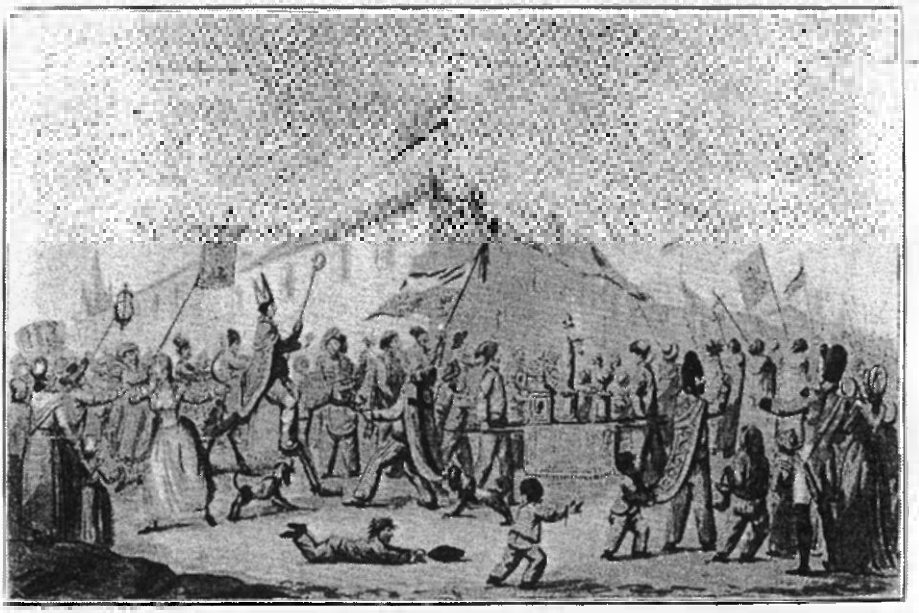
Collection générale des Caricatures sur la Révolution Française de 1789.

A Paris, chez Villeneuve *Graveur, rue Zacharie, N° Marché St Honoré, N° 21.*

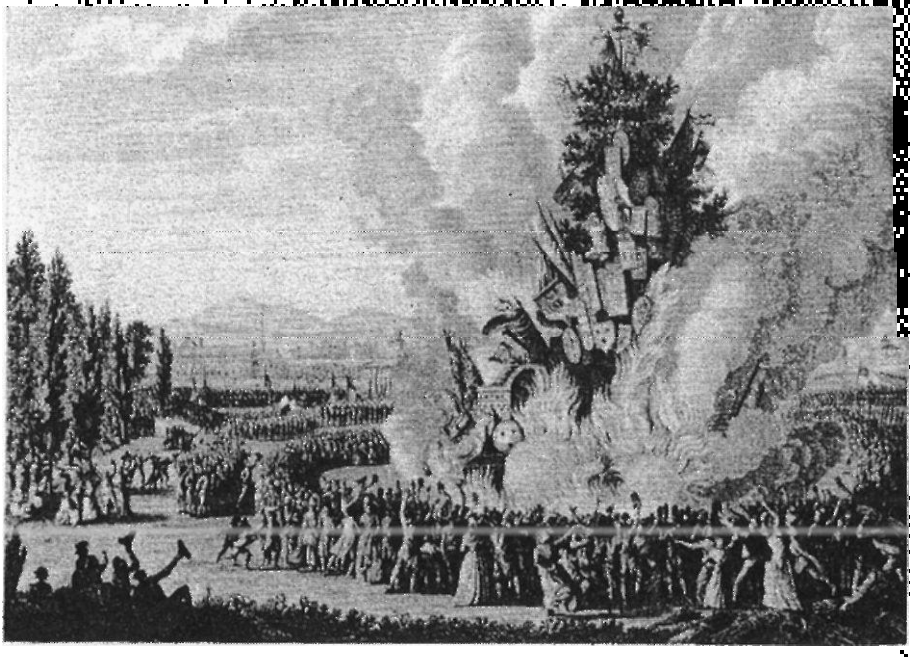
La amazona le disputa al *sans-culotte* el uso de la pica: lo que propone este grabado, al ilustrar un momento privilegiado en la toma de conciencia femenina durante la Revolución, es más una reivindicación simbólica que una escena de género tomada del natural. (Foto: Biblioteca Nacional de París)



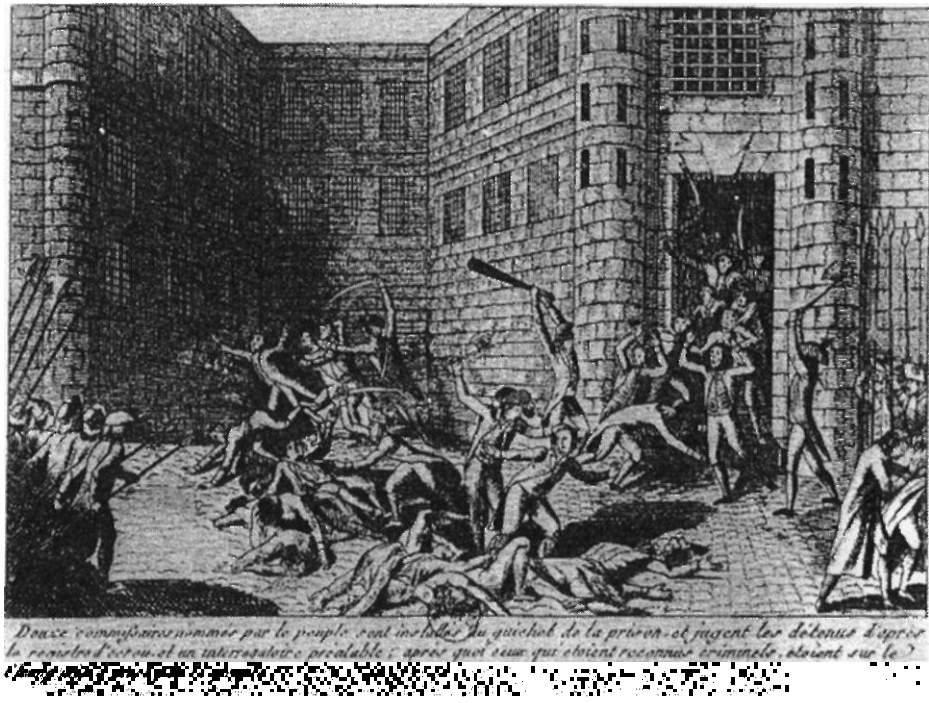
En la iconografía revolucionaria una mayoría de imágenes hostiles no adula a los clubes. La que reproducimos es ejemplo de caricatura contrarrevolucionaria, como puede encontrárselas a comienzos de 1792, en el áspero debate sobre la guerra. Pero esta carga satírica tiene el mérito de introducirnos en el marco de la sala de reunión de los jacobinos, en una atmósfera que sigue siendo la de una reunión relativamente elitista, cuando no apacible, bajo la égida de Mirabeau, todavía durante un tiempo, héroe protector de la Revolución. (Foto: Musée Carnavalet)



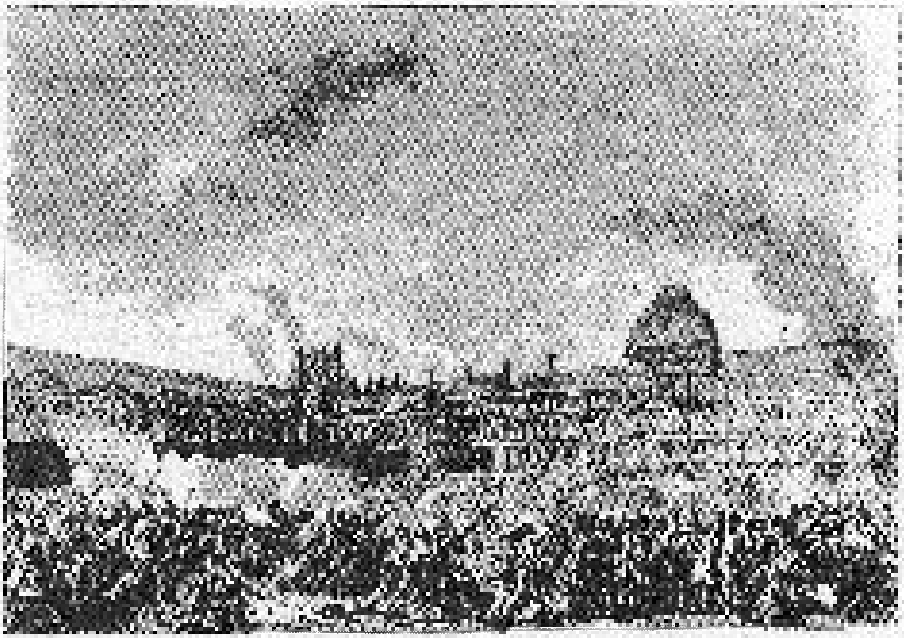
En ciertas regiones, de brumario año II a ventoso y aun a germinal, se desarrollaron estas mascaradas descristianizadoras, cortejos en los que los *sans-culottes* revestidos burlescamente con los ornamentos sacerdotales se ofrendan a ellos mismos la platería de las iglesias. En ellas volvemos a encontrar el espíritu y los gestos de la tradición carnavalesca de una cultura popular liberada durante un momento.
(Foto: Biblioteca Nacional de París)



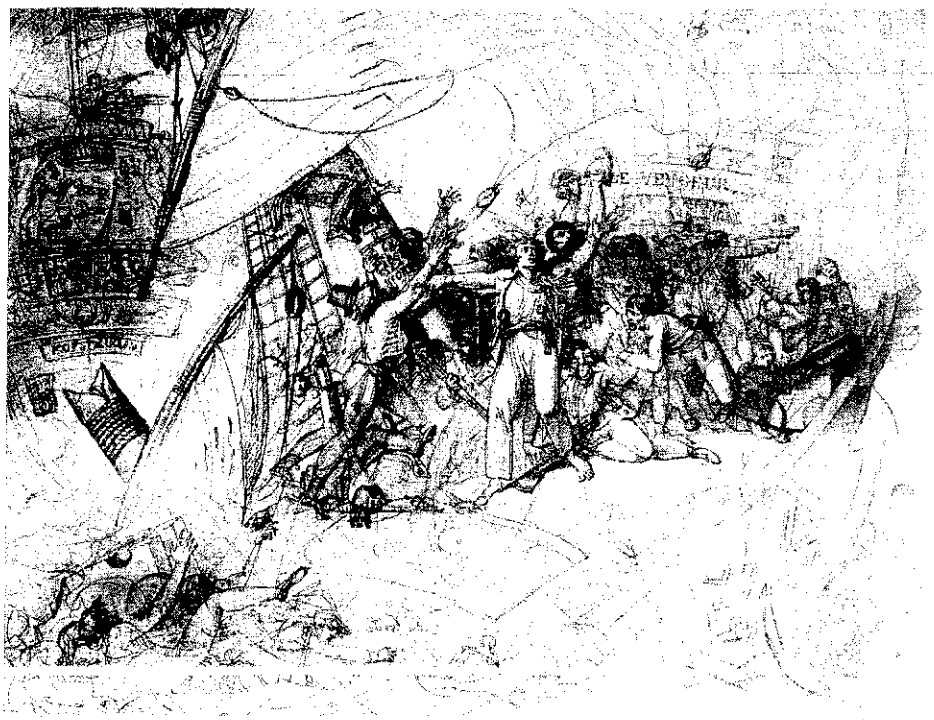
Este hermoso grabado de Prieur ilustra el auto de fe de los signos del feudalismo (emblemas y escudos) que marcó, el 14 de julio de 1792, el tercer aniversario de la toma de la Bastilla: en la víspera del 10 de agosto es un mensaje de lucha que se intenta comparar, para medir el camino recorrido, con la liturgia unanimista de la Fiesta de la Federación de dos años antes. (Foto: Biblioteca Nacional de París)



Les Révolutions de Paris ilustran, en este caso, las matanzas de septiembre de 1792 tal como se desarrollaron en la prisión de la Abadía. En su factura semipopular es, sin duda, un testimonio más auténtico que las numerosas reproducciones extranjeras (alemanas o neerlandesas), que exageraron los hechos. (Foto: Biblioteca Nacional de París)



En el asalto al palacio de las Tullerías, los grabados de la época muestran cómo la multitud —uniendo a los uniformes de la guardia nacional los *sans-culottes* con gorro frigio— se metamorfosea en una tropa organizada, movilizada contra un objetivo preciso. El pueblo en armas reemplaza al grupo espontáneo de los comienzos de la Revolución. (Foto: Giraudon)



La tripulación del *Vengeur du Peuple* afronta, al canto de la *Marsellesa*, una muerte heroica antes de ser tragada por las olas. ¿Es un acontecimiento aumentado y aun fabricado, como se ha dicho, este episodio que aparece ilustrado con ardor y distinción, por otra parte cantado con música de Méhul y por los versos de Marie-Joseph Chénier? Lo consideramos un discurso sobre la heroificación y el sacrificio colectivo en el año II. (Foto Bulloz)

¿Quiénes son los jacobinos?

C. Brinton ya ha propuesto una sociología del jacobinismo, pero merece ser matizada; por otra parte, esta sociología vuelve a ser formulada incesantemente en función de nuevos estudios monográficos (Toulouse, Marsella) así como de un enfoque metodológico más sólido.

¿Los jacobinos son una minoría revolucionaria? Así se sospecha a partir de los trabajos clásicos de C. Brinton que estima en un 4,2 por 100, más o menos, el número de miembros de los clubes jacobinos con relación a la población francesa. Esta estimación debe ser más bien tomada como un punto de partida, ya que los estudios monográficos tan pronto la confirman (Marsella: 4,4 por 100) como tienden a incrementarla, por ejemplo en el Midi, donde los porcentajes se elevan a veces considerablemente.

Esta minoría comprometida no se diferencia en su perfil sociológico del grupo de los *sans-culottes* tal como lo hemos analizado: los jacobinos, casados en las tres cuartas partes de los casos, son hombres maduros (edad media: 40,8 años, según Brinton, 41 a 43, según los periodos, en Marsella). El inventario hecho por Brinton daba como resultado un 66 por 100 de burgueses, un 26 por 100 de trabajadores y un 8 por 100 de campesinos entre 1789 y 1792, y más tarde un 57, un 32 y un 11 por 100, respectivamente, en el momento de la efímera y relativa apertura de 1792-1795: pero su codificación socioprofesional está anticuada ya que reúne indistintamente en la clase trabajadora a los artesanos y los asalariados y en el ámbito de la burguesía asocia a los tenderos con los negociantes. Sin embargo, si se llevan a cabo los reajustes necesarios, se confirma el carácter relativamente sobresaliente de una parte del reclutamiento (un 24 y más tarde un 18 por 100 de los miembros ejercen profesiones liberales según Brinton, y un 9 y más tarde un 8 por 100 son negociantes) y la importancia del grupo de los dueños de tenderetes y tiendas (un 10 y más tarde un 17 por 100 de tenderos). La parte del asalariado es relativamente débil y la abstención del campesinado es significativa. Brinton no nos hace captar muy nítidamente la democratización del año II y la llegada de otro tipo de jacobinos. Algunas monografías muy recientes son más explícitas a este respecto, por ejemplo, en el caso de Marsella:

	1790-1791	1792-1793	1793-1794
Burgueses	72 %	63 %	28 %
Trabajadores	28 %	37 %	69 %
Campesinos	0	0	2 %

FUENTE: Kennedy, *The jacobin club of Marseille*; el autor emplea la palabra «trabajadores» en el sentido en que lo entiende Brinton, es decir, patrón + asalariados.

Descomposición del grupo «burgueses»

	1790-1791	1792-1793	1793-1794
Tenderos	14	14	12
Negociantes	17	9	0,6
Prof. liberales	8	6	2

La eliminación de la «oligarquía mercantil» está acompañada por un muy claro ascenso del grupo del artesanado. Al asociar a un núcleo central de productores independientes del tenderete y de la tienda aportaciones limitadas del asalariado, por una parte, y una participación variable de los grupos burgueses superiores, por otra, ¿la sociología del jacobinismo no sería la de toda la *sans-culotterie?* Sí y no. La población jacobina conservaba, a pesar de todo, un cierto carácter «desnatado» en relación con el conjunto de los *sans-culottes*. Es menester tener en cuenta algunos cambios sucesivos de la imagen del jacobino, desde el notable de los primeros años hasta el periodo montañés.

¿La originalidad del jacobinismo se afirmará en el nivel de la ideología? Tal como puede apreciarse a través de los discursos y de las manifestaciones colectivas, la ideología jacobina es una rama de la ideología de las Luces: fe en la necesidad de una revolución política como medio para realizar los objetivos fundamentales de la humanidad, libertad, igualdad, fraternidad y felicidad, en el nivel colectivo e individual. Esta lectura de un liberalismo, inicial-

mente sin problemas, supone la defensa de la propiedad y en absoluto es sospechosa de ver con buenos ojos la ley agraria. La ideología jacobina hace hincapié en un patriotismo receloso, que se ha considerado como «un poco patriotero» (G. Martin): la adhesión y la completa abnegación con respecto a la patria son rasgos esenciales de una lectura que reivindica la unidad nacional como medio esencial del gobierno revolucionario.

Es evidente que en este sistema la fuerza de las cosas y la marcha de la Revolución introdujeron, más allá de posibles matizaciones, la percepción de contradicciones profundas. Por ejemplo, interrogantes sobre la legitimidad del *laissez faire, laissez passer* a propósito del problema de las subsistencias y sobre el carácter absoluto del derecho de propiedad desde el momento en que los ricos se convierten en sospechosos de opresión... Estas distorsiones en el seno de la ideología jacobina en parte aún son objeto de estudio (análisis del discurso jacobino). Esto permitirá comprender mejor lo que C. Mazauric definió como una «huida hacia adelante ideológica y metafísicamente unitarista»: culto del Ser supremo, exaltación de la virtud, o referencia al modelo de la República romana, invicta porque estaba unida.

Sin lugar a dudas, la especificidad jacobina se perfila más claramente en el plano de la práctica política. En la transición hacia el dominio de la ideología debe darse un lugar no inferior a la ética jacobina fundada en la abnegación, la entrega, una austeridad espartana, un moralismo rousseauniano y una generosidad que no está en contradicción con la violencia, aceptada y justificada por el interés superior de la Revolución. La práctica política colectiva, como prolongación, por un lado, de esta ética individual, puede resumirse en algunos temas: sin caer, por supuesto, en la lectura de autores conservadores (A. Cochin y otros) que han visto en las técnicas jacobinas la aplicación de un plan maquiavélico e hipócrita.

Hay que reconocer que los jacobinos poseen tanto un sentido de la iniciativa política como un realismo táctico que les sitúa constantemente en primera línea de la acción, en contacto directo con las aspiraciones de las masas. En virtud de lo cual justifican su papel de minoría agitadora, cuya cohesión se mantiene a través de técnicas eficaces (depuraciones y regeneraciones) y cuya mordacidad está incrementada por una organización a la vez flexible y es-

tricta (la red de sociedades afiliadas, la correspondencia). Esta organización está al servicio de la difusión de las ideas motrices de las que los jacobinos se consideran el enlace: supieron utilizar al mismo tiempo vías antiguas y nuevas, en particular a través de la práctica de las fiestas, cuya iniciativa frecuentemente les pertenece. Es lo que los historiadores conservadores traducen en términos de «manipulación de las multitudes», al igual que insisten en la «inquisición» jacobina, retomando un término que ya había lanzado Michelet («gran sociedad de inquisición y parlería»). La observación, liberada de esta connotación peyorativa, merece ser tenida en cuenta: una parte de la eficacia jacobina procedía sin duda del sistema de control establecido, y que hizo de él un considerable poder paralelo.

¿Existe un denominador común entre todos estos temas? Se ha intentado buscarlo, como lo hace C. Mazauric, en la estrategia de las alianzas sociales y políticas que tiene por objetivo aislar al adversario contrarrevolucionario, aristocrático. La táctica unificadora tendente a reunir grupos sociales diferentes con intereses contradictorios frente a la contrarrevolución explica, por otra parte, las formas del «paso adelante» cuyo símbolo es el culto del Ser supremo.

De los jacobinos a otras formas de sociabilidad política

La aventura de los jacobinos, tal como se ha intentado al delinear sus etapas y analizar sus rasgos dominantes, ofrece un marco de referencia y proporciona el hilo conductor para una lectura de esta nueva «sociabilidad» que se expresa en términos de politización. Y también nos enfrenta, más allá incluso de los problemas propios del «jacobinismo», con un amplio brazado de cuestiones que dan paso a otros tantos filones abiertos.

Es conveniente volver a situar a los jacobinos, sobre los que se centra la atención en el transcurso de la secuencia revolucionaria, en una nebulosa más amplia y diversificada de formas de sociabilidad, en cuyo seno los clubes no son más que uno de sus componentes.

A partir de la estructura, a menudo todavía indecisa y maleable, de los «amigos de la Constitución» de donde nacen los clubes

de provincias, entre 1790 y 1791, que posteriormente se reagrupan —más o menos bajo la égida de los jacobinos parisienses—, se produce una evolución que la crisis de Varennes, en la primavera de 1791, acelera, provoca una diferenciación y acentúa las divergencias. Los clubes conservadores o moderados, al estilo de los Fuldenses, proponen un modelo diferente, elitista, cuyo caracter de estado mayor sin tropas es al mismo tiempo corregido y acentuado por la importancia de conjunciones individuales o grupos de presión (como el *lobby*, tan eficaz para la Asamblea Constituyente en la defensa de los intereses coloniales). A medio camino entre los clubes a la antigua, o a la inglesa, y los salones, dotados o no de una egeria (de madame Necker a madame Roland...), cuyo papel en la política parisiense sigue siendo importante hasta 1792, se esboza toda una gradación. La radicalización de la Revolución de 1792 a 1793 hará desaparecer, momentáneamente, estos lugares de encuentro.

Por el contrario, desde el mes de abril de 1790, el nacimiento en París del club de los cordeliers, cuya audiencia se consolida a partir de 1791 apoyándose en las sociedades fraternales o populares, representa otra experiencia histórica, más cercana al movimiento popular, cuyos líderes cordeliers Marat y más tarde Hébert, Legendre y Santerre y luego también Danton y Desmoulins fueron escuchados oradores. Los cordeliers, eco de los suburbios, supieron tomar la iniciativa donde los jacobinos vacilaban o se comprometían con prudencia, por ejemplo en la preparación del 10 de agosto de 1792. Su papel fue muy importante en la caída de la Gironda: divididos posteriormente entre la corriente hebertista y la indulgente, los cordeliers serán, sobre todo, víctimas de las limitaciones impuestas al movimiento popular del otoño de 1793 a la primavera de 1794, aunque la descristianización les ofreció la ocasión de un último combate... Sigue pendiente la profundización del estudio sobre los cordeliers, más difíciles de delimitar que los jacobinos, hasta la última campaña de los banquetes fraternales, en la primavera del año II, mal comprendida o sospechosa para el Comité de salvación pública, a través de la que intentó expresarse una forma de sociabilidad política popular.

Este intento de diversificación, que esbozamos sumariamente, tendrá su prolongación, de termidor al Directorio, en la medida en que el cierre del club de los Jacobinos significó el resurgimiento,

en el año III, pero sobre todo en el año IV, de clubes, moderados unos, e incluso realistas apenas disimulados, y otros que intentaban reunir los elementos del movimiento popular: este fue el caso del club del Panteón, fundado por el impresor Lebois, convertido poco a poco en la tribuna del movimiento babouvista, cuyo cierre el 9 de ventoso del año IV (28 de febrero de 1796) fue provocado por la represión. La referencia a la que nos hemos limitado invita a estudiar la entrada en la clandestinidad de los últimos cuadros jacobinos, que lleva a esta forma de sociabilidad conspiradora, cuyo modelo será en la primera mitad del siglo XIX la conjuración de los Égaux.

La historia de los clubes debe, pues, examinarse en el tiempo corto de una evolución cuyo ritmo está marcado por el de la propia Revolución. Pero no debe separarse, como ha ocurrido muy a menudo hasta el presente, de una visión global teniendo en cuenta todas las estructuras de encuentro y de politización: las guardias nacionales son algo más que la dócil prolongación armada del movimiento popular y, en determinadas secuencias (1790-1791), desempeñaron un activo papel, a veces explotado por líderes como La Fayette o sus émulos provinciales (Lieutaud en Marsella). Asimismo, a partir de 1792, la historia de los clubes se ha de inscribir en una red de estructuras en que el movimiento seccionario tiende progresivamente a ser autónomo, soportando a veces con malestar la tutela jacobina: en las zonas donde estalla la revuelta federalista, las secciones insurgentes entraron en lucha abierta contra los clubes guardianes de la línea jacobina y los aniquilaron momentáneamente.

A lo largo del año II, ya fuera como regreso o como revancha, la historia de las sociedades populares, reconstituidas o «regeneradas», pero cuya aparente docilidad enmascara a veces tensiones muy reales, prosigue, mediante el mantenimiento de relaciones —a veces conflictivas— con los comités revolucionarios.

La importancia del giro que representó la Revolución en esa maduración en caliente de una sociabilidad convertida en el soporte de los compromisos políticos, puede percibirse en toda su densidad no sólo a través de la historia de los jacobinos, sino tomando como referencia toda una red de instancias complementarias o rivales. Este decisivo viraje no podría enmascarar la importancia de la herencia o de los nuevos caminos que se abren cuyo reflejo en el

espacio francés es el mapa contrastado de las sociedades populares. Pero también es posible interrogarse sobre qué perduró de esta aventura aparentemente efímera. ¿Un permanente hundimiento de la sociabilidad política que tomó, con la conjuración de Babeuf, un carácter conspirador? ¿O, por el contrario, la restauración de las formas, interrumpidas durante un tiempo, de la sociabilidad del Antiguo Régimen, desde las logias a las cofradías? Tras estas apariencias se impone una imagen, la del jacobino, destinada a tener un duradero futuro. Sin embargo, tanto en el pueblo como en la ciudad, el trabajo de maduración política, del que estas instancias fueron soporte, se inscribió en duraderas discrepancias en la memoria colectiva. Y el siglo XIX tampoco olvidará este hecho.

10. FIESTA Y REVOLUCIÓN

La fiesta revolucionaria es el lugar privilegiado donde se deposita el sueño de una sociedad nueva y de un mundo ideal. El tema está de moda en la actualidad y es justo: en la instantaneidad de la fiesta se concentran todos los sueños de un instante. Podría sorprendernos, por el contrario, un descubrimiento tan tardío, aunque la época positivista —hacia 1900— no ignoró determinados aspectos de la fiesta (como la música). ¿Fue tal vez el año 1968 el que «lanzó» el tema, al asociar la fiesta a la efímera ilusión de una revolución? Afirmarlo equivaldría a reducir a un fenómeno a la moda la prospección de una cantera histórica que desde hace una decena de años ha suscitado una serie de ensayos que la convierten en uno de los más importantes filones de la «nueva historia». Mona Ozouf analiza a partir de *La Fête révolutionnaire* los elementos de una «transmisión de sacralidad» y, por mi parte, al seguir en el marco de Provenza *Les Métamorphoses de la fête* entre 1750 y 1820, me he interrogado sobre la dialéctica, en el campo de las mentalidades, del tiempo corto y del tiempo largo. El tiempo largo, en esta provincia cuya reputación festiva está atestiguada por los viajeros del siglo XVIII, corresponde a una herencia, modelada por los siglos, de un sistema de fiestas urbanas o rurales (las «romerías» o fiestas votivas) articulado y rico, al mismo tiempo muy vivo y, en ciertos aspectos, en vías de «folclorización» tal como se percibe a través de la mirada ya etnográfica de las elites. La intrusión del tiempo corto corresponde a la de la fiesta revolucionaria, tan diferente en muchos aspectos: menos popular a primera vista, transponiendo el ideal rousseauista de un modelo muy diferente, uniforme en sus argumentos nacionales, estructurado y aparentemente más racional, pero menos viva que aquella a la que reempla-

za. La cuestión así formulada en un marco monográfico es válida para toda la Francia revolucionaria: ¿qué relación hay entre una y otra fiesta, la antigua y la nueva? La vulgata transmitida por una tradición de historiografía contrarrevolucionaria zanjaba el tema sin vacilar: haciendo una extrapolación a partir de las fiestas del Directorio se hacía hincapié en el fracaso de esas sombrías liturgias, abandonadas por el pueblo.

Antes incluso del establecimiento de este cliché, la historiografía romántica —inscribiéndose Michelet en una tradición que se remonta a la propia Revolución— oponía, en una lectura un poco más matizada, la progresiva esclerosis de la fiesta (cuyo inicio se situaba fácilmente en la celebración del Ser supremo el 20 de pradial del año II) a la referencia ideal de la celebración unanimista y fraternal, tal como se creía volver a encontrarla el 14 de julio de 1790 en la fiesta de la Federación. Pero tanto en una como en otra tradición, la imagen provocadora estaba constituida por la mascarada descristianizadora del invierno o la primavera del año II: manifestación condenada, o en el mejor de los casos incomprendida, sobre la cual la historiografía prerrevolucionaria prefería guardar un púdico silencio.

Plantear de nuevo el problema, en los términos en que lo formulan los investigadores actuales, significa no sólo volver a tratar el asunto desde su raíz, explotando las fuentes intocadas de los informes, las actas y los relatos, sino también interrogarse sin condiciones previas: rechazo de un injerto mal arraigado o, por el contrario, recepción de una fiesta auténticamente popular e incluso, como tercera vía, dialéctica de intercambio y contaminación entre las dos fiestas, la antigua y la nueva, la fiesta local y la fiesta nacional... Y, por qué no, en cuarto lugar, coexistencia pacífica o conflictiva, según los momentos, de dos fiestas —¿oficial y subterránea en el ámbito rural...? Más tarde, la propia densidad del episodio revolucionario, así como la explosión que provoca en los marcos de referencia de la sensibilidad, conduce a plantear la cuestión en otros términos, que un encuentro no tan lejano (Clermont-Ferrand 1974) ha puesto de manifiesto: para una parte de los investigadores, principalmente literarios, la verdadera fiesta revolucionaria es la jornada revolucionaria, e incluso la matanza o la ejecución, con toda la purgación en caliente de las pasiones colectivas que implica y la teatralidad espontánea de la que es portadora... en tanto que

los historiadores, sin negar la importancia de una creación festiva espontánea, hasta el presente muy desconocida, no por esto dejan de tener en cuenta las liturgias oficiales organizadas. Se enfrentan dos modelos antagónicos de fiesta, la catarsis salvaje o la estructuración de un nuevo orden en que tomaría forma esa «transmisión de la sacralidad» de la que habla Mona Ozouf, al margen de que algunos denuncien su carácter alienante e incluso mistificador o «totalitario»...

Sería prematuro zanjar la cuestión. Es, sin duda, más legítimo examinar la fiesta en su propia historia, en el interior de la amplia respiración revolucionaria, cuyas etapas reflejó.

Si hay un ámbito en el que se pueda hablar de mutación preparada por todo el cuestionamiento anterior, madurado durante la segunda mitad del siglo, con seguridad es éste. De Diderot a Rousseau todo el mundo se enfrentó con el problema: ¿cuál es la nueva fiesta para un tiempo que se siente —ya— como nuevo? Se denuncia la fiesta aristocrática de la corte, pero también la ópera o el teatro a la italiana que ambiciona «divertir... en un pequeño lugar oscuro a algunos centenares de personas» (Diderot). «No adoptemos estos espectáculos exclusivos» pide Rousseau en su *Lettre sur les spectacles*, seguido por otros como Sébastien Mercier que se indigna de la privatización de los «pequeños palcos». Como contrapunto, Rousseau ya había legado a la Revolución francesa lo que sería su ideal de referencia, la fiesta a la vez abolida y magnificada como exaltación de un fervor unánime:

> No, pueblos felices, no están allí vuestras fiestas. Tenéis que reuniros y entregaros al grato sentimiento de la felicidad al aire libre, bajo el cielo... que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos, crearéis uno vosotros mismos, el más digno que se pueda iluminar... Pero, ¿cuáles serán los objetos de estos espectáculos, qué se mostrará en ellos? Nada, si así se desea. Con la libertad, en todas partes donde hay concurrencia de gentes, hay también bienestar. Clavad un poste coronado de flores en medio de una plaza, reunid al pueblo en torno a él y tendréis una fiesta. O aún mejor: convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores a ellos mismos, haced que cada cual se vea y se ame en los demás, a fin de que todos estén mejor unidos.

La abolición de la fiesta, que hace de todos los participantes, como escribe J. Starobinski, «simultáneamente espectadores y ac-

tores», instaura el «espectáculo en todas y en ninguna parte». La abolición del decorado en nombre de una virtud que no necesita imágenes lleva en germen la iconoclasia revolucionaria.

La Revolución francesa, a través de su desarrollo, dará una continuidad —o continuidades—, formulada de diversas formas, a este corpus teórico ya constituido. Nos limitaremos aquí a articular sus principales etapas para poner de manifiesto, a continuación, sus rasgos dominantes más innovadores.

Las metamorfosis de la fiesta...

En esta historia la primera secuencia se puede situar entre los años 1789 y 1792 inclusive: una etapa de transición en la que se buscan los lenguajes de la fiesta, en la que el antiguo modelo de ceremonial (religioso, monárquico, municipal o popular...) subsiste tratando a veces de adaptarse, mientras que la intrusión de importantes innovaciones, a través de diferentes caminos —salvajes o civilizados—, desestabiliza el sistema tradicional.

La fiesta religiosa, votiva o «folclórica», perdura al principio de la Revolución hasta una fecha variable —el verano de 1792 en los lugares más anticlericales y el invierno e incluso la primavera de 1793 en los más preservados o tradicionalistas. Simplemente se la adapta en su simbólica o en sus estructuras organizativas que se popularizan: este es el caso de los juegos del Corpus Christi en Aix que cuestionan la jerarquía del desfile de la sociedad de las órdenes. Pero los cortejos que celebran los primeros acontecimientos revolucionarios —recibimiento de un diputado en los Estados generales, regreso a su provincia, establecimiento de nuevas primeras autoridades— vuelven a hacer uso de las probadas fórmulas de las celebraciones divididas entre la ceremonia en la iglesia y el cortejo, según la moda de las alegres presentaciones. Cuando Mirabeau muere, en 1791, se celebra a este hombre descreído con servicios religiosos solemnes, tanto en París como en las provincias. Pero aparecen tensiones y desgarramientos en el seno de esta aparente continuidad: se critica a los penitentes en el Midi, y las primeras consecuencias del cisma constitucional, aunque no provocan una cesura radical, agravarán un litigio que se ahondará. Sobre todo, se expresan otros lenguajes festivos, en términos a veces incon-

gruentes, en el centro de la sangrienta jornada revolucionaria de los comienzos. ¿Acaso no es una fiesta, a pesar de todo, la que surge en Marsella en 1790, en el momento de la toma del fuerte Saint-Nicolas, una de las «Bastillas» marsellesas, cuando hombres y mujeres recorren la ciudad bailando la farándula y llevando en el extremo de un palo las tripas del comandante, el mayor de Beausset, al grito de «¿Quién quiere despojos?».

La fiesta popular «salvaje» no se reduce a estas manifestaciones improvisadas e incontroladas. En 1791, en Aviñón, los patriotas locales, los «glacieristas», como se les llama en recuerdo de la matanza llevada a cabo en la torre de la Glacière en el palacio de los Papas, vuelven a entrar en la ciudad de la que fueron momentáneamente expulsados por sus adversarios; y toda una comitiva carnavalesca con carrozas —como la de Baco en la que brindan los jóvenes— se pone en marcha, una comitiva que manifiesta según el gusto del momento el desquite de una cultura popular mantenida a raya durante mucho tiempo. La expresión más perfecta, y destinada a un gran futuro, de este encuentro entre la cultura popular y el movimiento revolucionario se inscribe en la plantación de árboles de la libertad o, como se decía entonces muy a menudo, con una expresión que evoca aún mejor las raíces antiguas de la práctica, de los «mayos* de la libertad». Estos árboles vivos, o según los casos postes decorados con emblemas, se encuentran desde enero de 1790 en Périgord: la práctica se generalizó en toda Francia en los años posteriores siguiendo un flujo que sería apasionante estudiar (no parece que hubiera alcanzado el Midi provenzal antes de la primavera de 1792).

Pero paralelamente a este espontáneo surgimiento, y parcialmente como continuidad de él, se investiga otro modelo más elaborado (¿podríamos decir más elitista?) de la fiesta en estos años, cuya expresión más cabal es la fiesta de la Federación en julio de 1790. Pero no la cortemos artificialmente de sus raíces «populares» o semipopulares, provinciales en todo caso, ya que sabemos que fue en Étoile, cerca de Valence, donde se celebró el 29 de noviembre de 1789 la primera Federación que agrupaba a guardias nacionales de las dos orillas del Ródano y que se difundió en el invierno

* *Mayos, plantar un mayo:* árbol plantado cada año en honor de alguien. *(N. del t)*

de 1790 de Dole a Pontivy y, más tarde, en primavera, de Lyon a Estrasburgo o Lille. Pero esta celebración alcanzó toda su amplitud, como ejemplo para todas las provincias que lo imitan, el 14 de julio en el Campo de Marte, en París. La Federación, «contra el Gran Miedo» un año más tarde, supone un acto de confianza y un acto de fe en una unidad nacional concelebrada en torno al nuevo régimen. A este respecto, refleja perfectamente el sueño de unanimismo de una burguesía constituyente que aspira no sólo a cerrar la Revolución sino a dotarla de una ética y un espíritu cívico cuyo cimiento y expresión simbólica será la fiesta. La referencia para pasar de ese sueño a la realidad, siendo éste una herencia rousseauista del que tanto los constituyentes como los que les siguieron están impregnados, es la siguiente: en 1790-1791, uno de los miembros del *brain-trust* que actúa en torno a Mirabeau y que no es cualquiera ya que se trata de Canabis, el sabio teórico de los *Rapports du physique et du moral*, redacta un *Essai sur les fêtes nationales* cuya importancia es esencial en nuestro recorrido: es el primer ensayo que teoriza sobre un tema del que la fiesta parisiense de la Federación pareciera una directa ilustración.

Se comprende que, tal como se llevó a cabo por la voluntad colectiva de millares de parisienses cuyo refrendo colectivo permitió el acondicionamiento del Campo de Marte para la fecha del 14 de julio de 1790, la fiesta de la Federación fuera para los testigos que nos han dejado su descripción (como Sébastien Mercier) el ideal insuperable al que se referirán luego con nostalgia. Responde, en suma, al modelo rousseauista: fiesta al aire libre, en un lugar determinado, donde las graderías dispuestas en torno al altar de la patria hacen del inmenso público a la vez el espectador y el actor colectivo de una inmensa liturgia, a la antigua por determinados rasgos (el servicio religioso) pero innovadora por otros: el juramento, tanto del rey como el de las delegaciones llegadas de toda Francia, inaugura lo que será una de las expresiones fundamentales de las futuras celebraciones. Y qué importa si, tras la ficción de la cuidada unanimidad aparecen grietas o si, cuando se canta en coro «vamos franceses al Campo de Marte», se tararea otra canción más popular:

Aristócrata, estás perdido
En el campo de Marte te dan una patada en el culo,
Fornicaremos con vuestras mujeres
Y a vosotros os colgaremos...*

Esta ruptura en la fiesta se puede distinguir desde 1791, un año más tarde: fiesta y antifiesta es en abril, el regreso de Varennes, con la comitiva de la vergüenza, contraparte de los alegres recibimientos, un hecho al que sirve de contrapunto el traslado de las cenizas de Voltaire al Panteón...; más tarde, en julio, tres meses después, serán ametrallados en el altar de la Patria los peticionarios del Campo de Marte que acudieron a pedir la deposición del rey.

En 1792 la fiesta se desdobla como reflejo de la unanimidad quebrada: en el mismo lugar en que los Fuldenses celebran con un cortejo oficial la memoria de Simonneau, alcalde de Étampes, matado por el pueblo que pedía la tasa del cereal, y convertido por este hecho en mártir de la defensa del Orden y la Ley, a las pocas semanas, los demócratas avanzados organizan una liturgia popular de rehabilitación de los Suizos de Châteauvieux injustamente condenados en Nancy, el año anterior, por su compromiso patriótico. A partir de la primavera de 1792, cortejo contra cortejo, se toman opciones; de 1793 a la primavera de 1794 se concreta esta explosión de la fiesta que busca una nueva expresión. ¿Existe un nuevo lenguaje de la fiesta «oficial»? ¿Puede encontrarse una ilustración más grandiosa y, en ciertos aspectos, sorprendente, que la fiesta de la promulgación de la Constitución el 10 de agosto de 1793, con la Convención nacional que, a la cabeza del cortejo, se dirige corporativamente a la fuente de la Regeneración en el lugar que ocupaba la Bastilla destruida? De los senos de una gigantesca escultura a la egipcia mana agua pura con la que el presidente de la Asamblea llena simbólicamente su copa... Una nueva simbólica que sigue buscando imágenes que la sustenten: en otra parte de la comitiva un hércules popular, igualmente gigantesco, representa al «pueblo francés venciendo la hidra del Federalismo».

Pero, a través de toda Francia, una irresistible llamarada hace que se vuelvan a emplear los lenguajes, durante mucho tiempo

* «Aristocrate te voilà donc foutu, / Le champ de Mars te font la pellé au cul, / Nous baiserons vos femmes / Et vous serez pendus...»

ocultados, de la fiesta carnavalesca: en el invierno de 1793-1794 se organizan, de Nièvre a los cuatro extremos de Francia, los cortejos del asno mitrado, cargado con los despojos del fanatismo, de la superstición, en la mascarada descristianizadora, a la manera de la antigua cencerrada, hoguera, holocausto purificador de los vestigios del Antiguo Régimen que recuerda las hogueras de San Juan; diosas Razón, vivas personificaciones de los nuevos cultos. En esta fiesta-cortejo subversiva que trastoca las ordenanzas y se confirma como combativa y agresiva desdeñando a menudo las ordenanzas del periodo precedente, ¿sólo existe el resurgimiento de un estilo muy antiguo de fiesta popular durante mucho tiempo folclorizado y marginalizado? Ni mucho menos. Cuando se analiza, como se ha comenzado a hacerlo, el órden de las comitivas que se ponen en marcha en el invierno de 1793 para celebrar las victorias, los mártires de la libertad, los primeros aniversarios de una Revolución que empieza a celebrar su propio pasado, vemos que se establece toda una simbólica cuyos emblemas se organizan en un discurso pedagógico explícito. En la fiesta abundante y a menudo desconcertante de 1793-1794, se encuentran, en un equilibrio precario pero explosivo, las aportaciones de la muy vieja fiesta popular carnavalesca y los nuevos lenguajes inventados.

El giro, en esta historia, es sin duda el de las fiestas del Ser supremo, el 20 de pradial del año II, que los múltiples informes, llegados de toda Francia, prueban que fueron, a pesar de todo lo que se ha escrito, un inmenso éxito colectivo. La escenografía davidiana que se aplicó en la celebración parisiense no fue recibida sin matices en todos los lugares: sin ir muy lejos, entre los lugareños de Fontvielle, cerca de Arles, que, para respetar la igualdad, decidieron desfilar en orden... alfabético, haciendo de esta fiesta al mismo tiempo el apogeo de las grandes celebraciones populares y el anuncio de las limitaciones que impondrá el Directorio. De 1795 a 1800, de la Convención «termidoriana» al Directorio, se sitúa, en efecto, uno de los momentos más característicos de las aventuras de la fiesta revolucionaria: es entonces cuando la burguesía termidoriana en el poder intentó transcribir en un sistema festivo estructurado —en el que ya había pensado Robespierre— la expresión simbólica de su visión del mundo. El teórico por excelencia de este modelo termidoriano o directorial de la fiesta es La Révellière-Lépeaux que sistematiza el nuevo ideal en términos bastante

diferentes de los de Canabis al comienzo de la Revolución. Allí donde Canabis, asociando la herencia de Rousseau y Condillac, ponía el acento en la espontaneidad de las masas que buscaban y encontraban en la fiesta su propio placer, La Révellière propone un sistema más organizado, directriz del condicionamiento colectivo: una burguesía postermidoriana que ha perdido las ilusiones desvela sus nuevas estrategias pedagógicas. Estas ceremonias, que quieren convencer e instruir, se inscriben, a partir del año IV, en un ciclo que yuxtapone las fiestas de aniversarios y las de las repeticiones (21 de enero, 14 de julio y 9 de termidor, pero también en ventoso, soberanía del pueblo, o en vendimiario, fundación de la República) con las fiestas morales: de la juventud, de los ancianos, de la agricultura o del reconocimiento, sin contar las celebraciones fúnebres de los héroes muertos. El periodo del Directorio, vuelto hacia su pasado, organizando el futuro en función de la ciudad ideal, cuya imagen sugieren las ceremonias morales, experimentó en sus fiestas un éxito sin par, que dependía mucho de las vicisitudes de la vida política: impetuoso en los años IV y VI e inhibido en los años III y V por la triunfante contrarrevolución. Pero esta historia es finalmente la de un fracaso: la ceremonia directorial se quiebra con la vuelta de la fiesta a la antigua, profana aunque también religiosa. Las fiestas decadarias,* poco celebradas, no resisten la vuelta del domingo. En el pueblo, tanto en el Midi como en otras partes, la fiesta votiva —la romería provenzal— tolerada en principio, recobra su lugar en la víspera de brumario.

A partir del recorrido inevitablemente breve que acabamos de hacer se comprenderá lo arbitrario que sería proponer un balance globalizador, pues de hecho, en la historia de la fiesta revolucionaria, son muchos los «modelos» que se suceden y a veces se superponen.

Los rostros de la fiesta: intento de análisis

Al menos, es posible deducir un cierto número de rasgos generales: la fiesta evolucionó a través del tiempo, y tal como la podemos reconstituir extrapolando un poco a partir del Midi provenzal,

* Fiestas decadarias: fiesta cada diez días en lugar del domingo según el calendario republicano. *(N. del t.)*

se detecta una respiración global que pone en evidencia la progresiva afirmación de su papel de 1790 a 1792, fecha de la primera llamarada destacable, mientras que en 1793 (si bien un año marcado aquí por el episodio federalista) registra un estancamiento antes de la explosión del año II, impresionante hasta termidor. Más tarde, el Directorio hace alternar las secuencias en que la contrarrevolución triunfa, y la fiesta se oculta (años III y IV) con aquellas en que se organiza, el año IV y sobre todo el VI, año del efímero pero eficaz sobresalto jacobino. En el seno de esta respiración global que se aprecia a partir de un corpus de un millar de fiestas, si se hacen distinciones en función del tamaño de las aglomeraciones hay algo más que matices: los medios urbanos siguen predominando hasta el año II inclusive (fuera cual fuese el impacto en los pueblos de celebraciones como las del Ser supremo), pero el Directorio, fundamentalmente en el año VI, es testigo de una penetración real del tejido del pueblo, de un mundo rural que parece entonces familiarizarse con la fiesta. Esta consideración, en un marco monogeográfico ampliamente recortado, conduce a una geografía diferenciada en la que se oponen las áreas urbanizadas y en gran medida agitadas de la Baja Provenza occidental y del Condado, y la Alta Provenza, visiblemente menos penetrada por las novedades revolucionarias: existen aquí contrastes que sin duda no costaría trabajo encontrar en otras partes. En el nivel de estas modulaciones no podemos ahorrarnos una diferenciación tipológica que informe de las fiestas espontáneas, y más tarde de celebraciones ocasionales o únicas (una victoria, una muerte gloriosa...), de las fiestas conmemorativas o de la repetición, de una Revolución que celebra anualmente sus aniversarios y de esas liturgias organizadas que son las fiestas decadarias a partir del año II, y posteriormente las fiestas morales durante el Directorio. La fiesta «espontánea», cuyo modelo son las mascaradas descristianizadoras, ve como su lugar, importante en 1792 y en el invierno de 1793-1794, retrocede y luego desaparece, mientras que las fiestas conmemorativas ocupan un lugar cada vez más considerable y las fiestas morales viven en los años V y VII un momento de auge que no se repetirá. Se esboza una combinación que modifica de un año para otro los aspectos de la celebración, haciendo predominar el ritual sobre la creación. De la misma manera, podría estudiarse en qué forma la fiesta en un lugar fijo de los primeros tiempos de la fiesta de la

Federación se anima con cortejos de un nuevo estilo para encerrarse a veces, al final del periodo, en el edificio público o la «sala verde» rodeada de follaje.

¿Es posible, más allá del esbozo de esta morfología, aventurar una sociología de la fiesta revolucionaria? Es una dura tarea, a partir de las actas y testimonios, divididos entre las ficciones de unanimidad o, más tarde, el estereotipo contrarrevolucionario de la fiesta abandonada. Pero se puede al menos, aunque no sea exactamente lo mismo, seguir la pista, en la historia de la fiesta, de la presencia y papel de ciertos grupos: la mujer, cuya participación ocupó, de 1792 a principios de 1794, un lugar creciente, en la época de las amazonas y de las diosas Razón, para volver luego a la subordinación; y el niño, también él valorado en la época de los héroes juveniles que se llaman Bara o Viala, para retroceder al final del Directorio al modesto papel de escolar. En otro nivel, se inscribe en el discurso o la simbólica de la fiesta un sueño o un ideal, conscientemente o no, engañoso: en la identificación de las categorías sociales en el seno del cortejo, las fiestas, mayoritariamente urbanas, cultivaron la imagen del hombre del campo, mientras que muy a menudo se le oculta en la realidad.

También puede recordarse, siguiendo a Mona Ozouf, el creciente papel, hasta las fiestas morales del Directorio, de la simbólica de las edades, medio de introducir un orden ideal en una sociedad homogénea, purgada de sus tensiones, al igual que cualquier referencia a sus jerarquías reales. La fiesta revolucionaria, constantemente portadora de un discurso, inocente o no, da a sus proclamaciones múltiples rostros: hablado (el discurso), cantado e incluso escrito, y además se ha señalado el papel esencial de la epigrafía de las pancartas y banderolas de esta pedagogía popular. De esta manera la fiesta trasmite todo un sistema de imágenes y símbolos en pleno desarrollo, un almacén de accesorios, se diría irrespetuosamente, que van de la pica al nivel y al gorro frigio pasando por el ojo de la vigilancia o la representación de la Montaña. Pero estas criaturas de la imaginación pueden cobrar vida con los rasgos de las heroínas vivas que representan la libertad o la razón, o colectivamente, a través de los viejos, vestidos según la moda espartana, y las vestales del culto a la patria. «Oropeles de romanos» escribió Marx lapidariamente para calificar los disfraces a la antigua de estas liturgias neoclásicas.

Pasando, por así decirlo, del vocabulario a la sintaxis, de los elementos del cortejo a su ordenación, el discurso elaborado por la fiesta se organiza también en etapas: herencias, la procesión religiosa o el desfile de las órdenes a la antigua, y más tarde, de 1791 a 1792, cuando cobra vida lo que hemos llamado la fiesta en un lugar fijo, nacimiento de un orden estereotipado donde ocupan su puesto los actores del gran teatro revolucionario: las autoridades, el club, la guardia nacional... Un orden que explota con la llamarada subversiva, tal como se pone de manifiesto desde finales de 1792 a principios de 1794. Este orden puede juzgarse a la vista de la desconcertante profusión de los treinta y tres grupos que despliega la fiesta fraternal del 1 de germinal del año II en Marsella:

1. Un destacamento de caballería y dos trompetas.
2. Un Hércules llevando el guión de la República.
3. Doce tamboriles.
4. Las fasces del departamento.
5. Las banderas y cuadros del 10 de agosto.
6. Seis tambores de guerra.
7. El carro de Hércules arrastrando los despojos del federalismo.
8. La nación genovesa y su pabellón unido al de la República.
9. La dirección de los hospitales.
10. El arado y los agricultores.
11. El carro de la abundancia y de las cuatro estaciones.
12. El comité de subsistencias y distribuciones.
13. Seis tambores de guerra.
14. El carro de Marte y los guerreros.
15. La compañía de los inválidos.
16. El modelo de la Bastilla.
17. Un cuerpo de música instrumental y actores y actrices.
18. El carro de Apolo y sus nueve musas.
19. Las escuelas nacionales llevando las alegorías de las artes.
20. Un grupo de ancianos.
21. Un grupo de ciudadanos con condecoraciones tricolores.
22. El busto de Lepeletier.
23. El busto de Marat.
24. El busto de Bruto.
25. La estatua de la Razón.
26. La sociedad popular.

27. El carro de los grandes hombres muertos por la patria.
28. Un cuerpo de música instrumental.
29. La Montaña seguida del decreto que da su nombre a Marsella.
30. El representante del pueblo y las autoridades constituidas civiles y militares.
31. Los talleres revolucionarios.
32. El pueblo y la guarnición sin armas.
33. Un piquete de caballería cerrando la marcha.

Un asombroso conjunto, anterior al establecimiento de las escenografías organizadas que caracterizan la fiesta directorial, sobre todo a partir del año IV en que estructura su ritmo y desarrollo en tanto cita programada, aunque la fiesta del Ser supremo en pradial del año II y el discurso de Robespierre sobre las fiestas nacionales, el 18 de floreal del mismo año, ya habían proporcionado una urdimbre que no fue repudiada verdaderamente.

Evitemos la facilidad de los censores que no vieron en estas escenografías con miras pedagógicas más que ejercicios de estilo fríos y aplicados. Su éxito, al menos parcial, prueba que tuvieron un impacto popular y, sobre todo, a partir de ellas es lícito analizar esa otra lectura de lo sagrado —cívico o patriótico— que se apoya en un determinado número de gestos simbólicos simples: el juramento, la fraternización, el intercambio, el triunfo y el simulacro, pero también (aunque comedido y codificado) el auto de fe... No obstante, aunque la escenografía es simple como para ser inmediatamente leíble, los «accesorios» no son menos importantes: el banquete o la farándula del año II, donde se vierte el exceso de la espontaneidad popular, y más tarde, más ambigua, la fiesta profana, que corresponde a los últimos años del Directorio, testigo del retorno de los juegos, del baile, y en el Midi, de la bravata a la antigua, etapa en el regreso de la fiesta restaurada.

Este hecho nos lleva a concluir con una interrogación al mismo tiempo ingenua e insoslayable: ¿fracaso o éxito, esterilidad o creatividad de una fiesta al mismo tiempo efímera y portadora de futuro? La fiesta revolucionaria no es una novedad pura; sacó partido (no sin contradicciones ni tensiones visibles) tanto del tesoro de las herencias de la fiesta popular «folclórica» como del almacén de accesorios antiguos con los que estaba familiarizada por la cultura humanística de sus cuadros. A este respecto, es interesante recordar

el juicio bastante severo de J. Starobinski que, en cierto modo, se hace eco de la fórmula de Marx sobre los «oropeles de romanos»: la Revolución no habría conseguido realizar el sueño rousseauista de la abolición del espectáculo que desembocaría en la plenitud de la fiesta: «Lejos de suscitar la verdadera presencia, se cae en la vieja trampa de la representación: la Razón es una actriz de la Ópera. Es aún un espectáculo, es aún una imagen ... Los artificios de la puesta en escena aplicados a semejante ceremonia dan la exacta medida de la carencia de espontaneidad». ¿La fiesta revolucionaria se encuentra en una situación peor que estéril, superada por el peso de las contradicciones de las que es portadora? Yo, por mi parte, sigo siendo sensible a esa creatividad en caliente, del instante, tan evidente en 1793, así como al carácter prometeico de la empresa. No todo ha sido olvidado, y se vuelve imposible la restauración de la fiesta a la antigua, en tanto que, enterrado durante un tiempo bajo la Restauración, el recuerdo avanza hasta los inicios del culto cívico del siglo XIX.

11. ¿UNA NUEVA RELIGIÓN?*

Al formular esta interrogación preliminar en términos voluntariamente provocadores, trato de delimitar de entrada el campo de este bosquejo especificando aquello de lo que no hablaré.

No hace falta rechazar los enfoques clásicos, sino intentar avanzar más allá. Ahora bien, la historia religiosa de la Revolución francesa, tal como se estructuró desde el siglo pasado y confirmada tanto por una multitud de monografías, al mismo tiempo fechadas y valiosas, como por importantes síntesis (de Aulard y Mathiez a Latreille), se construyó y organizó en torno al gigantesco combate entre la Iglesia católica y el nuevo régimen. Un combate cuyos puntos claves son la destrucción del monopolio de la Iglesia en la dirección de las conciencias, la nacionalización de sus bienes y el intento de convertir a los sacerdotes en funcionarios públicos. Todo ello conduce a esa capital cesura en la historia revolucionaria que fue el cisma que opuso, a partir de 1791, al clero constitucional y al clero refractario. Más tarde, siguiendo los peldaños de una escalada que culmina en 1793-1794 en la llamarada descristianizadora, el conflicto se convierte en lucha inexpiable, intento de erradicación violenta de la religión establecida. En esta curva, termidor no representa una ruptura brusca que lleve al punto inicial: pero, al mismo tiempo que el catolicismo recuperó otro lugar, subterráneo y semiclandestino, la burguesía directorial intentó estructurar las normas de un nuevo estado de hecho, tanto desarrollando las bases de una religión cívica cuyas premisas estableció el año II,

* Una parte de este capítulo fue objeto de una versión presentada en 1981 en el coloquio internacional llevado a cabo en Wolfenbüttel sobre «Cultura popular», y publicado en lengua inglesa en las actas del coloquio a cargo del German Institute of London (Londres, Allen and Unwin, 1984).

como practicando la primera experiencia de separación entre Iglesia y Estado.

Esta aventura es importante, ya que domina todo el periodo, y define las condiciones objetivas en las que se operó una ruptura decisiva en la historia de las mentalidades religiosas. No insisto sobre ella, por una parte, porque es bien conocida y, sobre todo, porque no deseo situarme en el nivel de los aparatos (la institución eclesiástica de un lado y el Gobierno revolucionario o clase política surgida de las Luces, del otro), aunque es evidente que esta lucha entre aparatos trastocó toda la vida de los franceses. Pero aceptarla condujo a encasillar el debate entre un catolicismo supuestamente inmutable y una «religión» revolucionaria impuesta desde arriba, rígido marco que tendrá vigencia desde el culto al Ser supremo al culto decadario, y más tarde, a las fiestas directoriales y a la teofilantropía. Sin subestimar de ningún modo la gigantesca revolución que representaron el ataque y el estallido del marco religioso, por una parte, y el discurso de la elite y el lugar de la religión en el proyecto político revolucionario, por otro, deseo intentar estudiar esta aventura colectiva en el nivel de lo vivido, como suele decirse. Lo que me llevará, por una opción que justificaré, a focalizar mi atención en el episodio central de la llamarada descristianizadora del año II, considerada como prueba de verdad y privilegio revelador.

Esto supone, de entrada, aceptar el oponerme a una idea recibida, y muy arraigada, que hace de esta violenta llamarada descristianizadora un accidente, un episodio incongruente pero en todo caso superficial e impostado, que no implicaría a las profundidades de las mentalidades colectivas a no ser por el traumatismo que pudo provocar; y, en todo caso, un acontecimiento, tanto en sus orígenes como en su desarrollo, ajeno a los grupos populares.

La fuerza del cliché recibido obedece en parte al consenso bastante inesperado que obtuvo: la historiografía religiosa conservadora vio en él (y continúa viéndola) la acción de un pequeño grupo de revolucionarios exaltados, el momentáneo delirio de una revolución radicalizada. Pero la tradición jacobina, que bebe en las fuentes de la tradición robespierrista, durante mucho tiempo se vio llevada a minimizar el episodio, tanto para «blanquear» las imágenes de la Revolución como, tal vez, por la dificultad de explicarlo. De Mathiez a Daniel Guérin, aunque en términos diferentes, se ha intentado volver a tomar la idea robespierrista de una invención he-

bertista, derivación propuesta a los grupos populares, aunque no llegara a creerse, como una parte de los jacobinos, fruto maquiavélico de una conspiración contrarrevolucionaria para levantar a las masas contra el nuevo régimen. Algunos estudios recientes, deseando incluso renovar el enfoque del problema, fortalecieron a su manera esta imagen: para Richard Cobb, que sigue con precisión la acción descristianizadora de los ejércitos revolucionarios, el acento sigue puesto en las acciones destructoras y puntuales de comandos llegados del exterior, sin raíces ni aun verdadero eco en el lugar. Y J. Dautry, historiador sagaz no obstante, escribe enfrentándose a Cobb un poco injustamente: «El historiador británico R. C. Cobb nunca me ha convencido de que la descristianización fuera un fenómeno popular profundo ni de que los abandonos del sacerdocio o las mascaradas quebrantaran la fe católica de un gran número de gentes humildes».

A partir de estos veredictos se llega a un juicio de conjunto: un movimiento exógeno, básicamente urbano, epifenómeno escandaloso, en el que las chicas de la Ópera y las prostitutas desempeñan el papel de diosas Razón; en resumen, una llamarada que pronto se apaga para dejar sitio a las fiestas académicas y vacías de la época directorial. He intentado en varias obras, sobre la precedente descristianización de larga duración *(Piété baroque et déchristianisation)*, sobre el propio acontecimiento en el tiempo corto *(Religion et Révolution: la déchristianisation de l'an II)* o sobre algunas de sus expresiones más características *(Les Métamorphoses de la fête en Provence)*, presentar una lectura diferente: estaría fuera de lugar retomar aquí, en su conjunto, una argumentación ya conocida. Pero deseo abordar más concretamente el problema de qué nos revela ese «acontecimiento-traumatismo» sobre la religión y la cultura popular, en el momento en que el gigantesco movimiento de conquista de la era postridentina agoniza reemplazado, en los grupos dominantes, por la ideología burguesa de las Luces. En este enfrentamiento de alto nivel, ¿los grupos populares —espectadores o víctimas— se quedaron mudos y pasivos? ¿Tenía aún suficiente vitalidad la cultura popular para participar activa y totalmente en un conflicto que aparentemente se situaba en otro nivel, aunque estaba en juego el condicionamiento ideológico de las masas? Se perfilan dos posibles respuestas en términos aparentemente contradictorios aunque, de hecho, complementarios.

Las reacciones a la descristianización o la rebelión de los campos

La primera respuesta sería la que, aparentemente, satisface a aquellos para quienes la descristianización, movimiento impuesto, no fue bien recibida; es la que parte de las reacciones de rechazo, a veces violentas, en términos de revueltas en los campos.

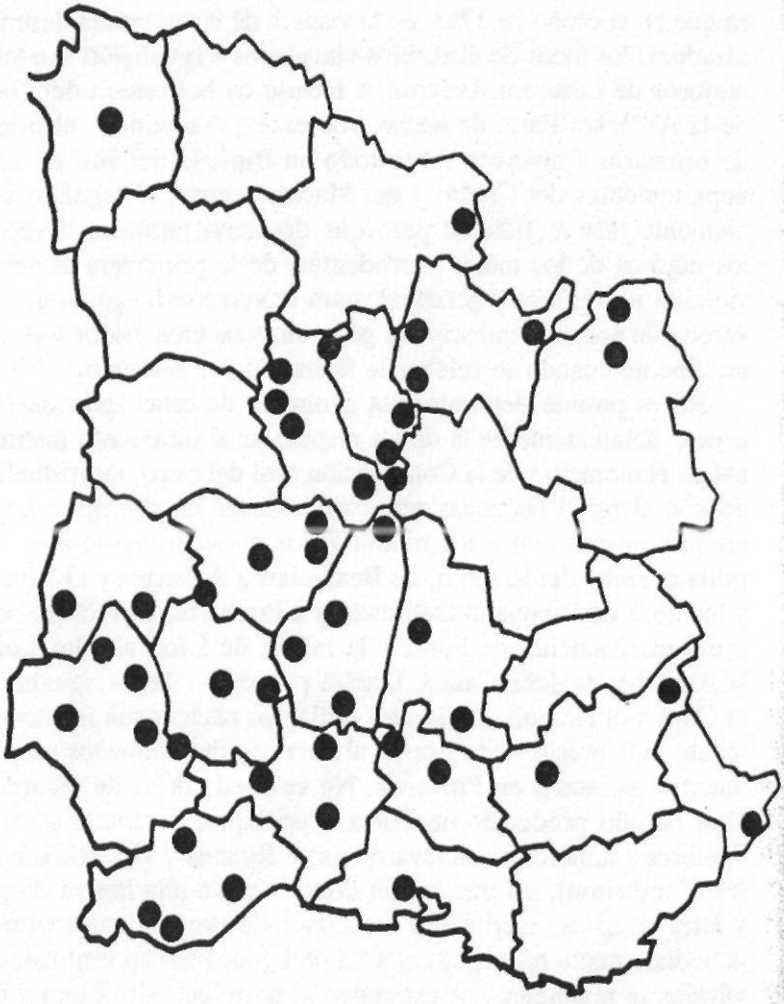
Esta es una fantástica cantera que he abordado sin pretender, ni mucho menos, agotar sus riquezas por el hecho de las dificultades de documentación que presenta. Pero puede así mismo asombrar que no haya suscitado más investigaciones en la historiografía cuyas tesis hubiera podido confrontar: de hecho, la red de actividades y comportamientos populares que se ponen allí de manifiesto dista mucho de responder a una perfecta ortodoxia. Al menos, si se profundiza un poco más allá de lo que se mantuvo durante mucho tiempo como la fuente privilegiada, e incluso única, para conocer las reacciones a la descristianización: o sea, las monografías generalmente hagiográficas en favor de los confesores de la fe redactadas en el siglo pasado —a veces, al inicio y por lo tanto nutridas por la tradición oral— frecuentemente por eclesiásticos y, si no, fruto de la erudición local. Esta literatura hagiográfica menor, que vuelve muy a menudo al *De mortibus persecutorum* prolongando el relato de las tribulaciones y sufrimientos de los buenos sacerdotes con el de los castigos de sus enemigos, no está del todo anticuada ya que presenta un discurso construido y revelador aunque la imagen idealizada de un buen pueblo unánimemente cristiano, en pie (salvo algunas ovejas negras) para la defensa de la religión, requiere un examen más amplio.

En el sudeste de Francia, al que he limitado mi investigación, es posible ya reconstituir toda una geografía de los focos de los disturbios y también una cronología y una sociología, al menos aproximativa, de los actores —y actrices— del movimiento. Sin entrar en un análisis más detallado se perfila un cierto número de áreas, sucesivamente despertadas al compás de la propagación del movimiento descristianizador.

En el cuadrante sudeste ampliamente recortado que he estudiado —una cuarta parte de Francia, es decir, veintitrés departamentos— en diversos núcleos se registran, del invierno de 1793 al verano de 1794, reacciones hostiles a la descristianización. El flujo de

estas protestas carece realmente de punto de partida, si se considera que en el otoño de 1793, en la víspera de la llamarada descristianizadora, los focos de disturbios vinculados a la religión son ya numerosos de Lozère a Aveyron, e incluso en la frontera del Gard y de la Ardèche. Pero, de hecho, sobresalen dos puntos, el primero de brumario a nivoso y sobre todo en frimario del año II, en los departamentos del Centro y del Macizo central; el segundo sensiblemente más meridional pero que despierta también, a veces, a los núcleos de los meses precedentes, de la primavera al verano, violento en ventoso y germinal, para atomizarse luego en una polvareda de actos de indisciplina generalizados en mesidor y pradial, justamente cuando se celebra la fiesta del Ser supremo.

No es posible determinar la geografía de estas agitaciones sin evocar detalladamente la de las respuestas al juramento institucional en el momento de la Constitución civil del clero, individualizando con claridad las zonas refractarias desde un principio: hay un nítido contraste entre los treinta y dos núcleos importantes en la orilla derecha del Ródano, de Beaujolais a Auvernia y al Vivarais, y los doce de Saboya al Delfinado y a Provenza. El rechazo se expresa masivamente de Forez y la región de Lyon al Alto Loira y la Ardèche, engloba Cantal, Lozére y Aveyron y roza, igualmente, el Gard y el Herault. En la otra orilla, los núcleos son indiscutiblemente más precisos: de Bresse al Jura, en determinados emplazamientos alpinos o en Provenza. No se puede dejar de recordar el gran barullo producido en Forez a principios de frimario cuando hombres y mujeres se sublevaron entre Roanne y «Montbrisé» (antes Montbrison), en una región donde circula una misiva de puño y letra de Dios, escrita con caracteres de oro, una agitación casi inmediatamente propagada al área de Lyon. Pero en ventoso, estos núcleos se reaniman y se extienden al norte del Alto Loira y de la Ardèche. La montaña no es segura, es lo menos que se puede decir, al pasar de Aveyron a Lozère pero también en Auvernia entre Cantal y Puy-de-Dôme. En el Languedoc, había aparecido una gran agitación en frimario, tanto en torno a Montpellier o Lodève como en el norte del Gard, que renació en primavera cuando toda la región de Montpellier a Nîmes se hallaba inundada por la producción de un comerciante de rosarios denunciado por las autoridades inquietas, pero también cuando los reformados de Saint-Jean-du-Gard manifiestan abiertamente su resistencia a las medi-



El rechazo de la descristianización en el sudeste. Núcleos de disturbios en contra de la campaña descristianizadora

FUENTE: *M. Vovelle, Religion et Révolution, La déchristianisation de l'an II*, Hachette, París, 1976.

das descristianizadoras. En la primavera de 1794, vuelve a despertarse todo el Alto Languedoc, de Aveyron al Alto Loira, pasando por Ardèche.

El mundo alpino, más silencioso, opone, de Tarentaise a Maurienne, una resistencia pasiva, pero en Drôme, el cantón de Chabeuil, en una región de contactos confesionales, vive una explosión en pluvioso; y en primavera, toda la región fronteriza del Bajo Delfinado y del Alto Condado, de Buis a Malaucène o a Orange, opone una nítida resistencia, en tanto que el representante Dherbez Latour encuentra, entre Manosque y Sisteron, una abierta oposición y apenas se atreve a arriesgarse en la montaña, en el distrito de Castellane, «verdadera cloaca de curas», ni incluso en su tierra, en Barcelonette, donde denuncian a una iluminada que profetiza.

Cuando se trata de avanzar más allá de este simple reconocimiento, se perfila, con sus rasgos originales, todo un estrato inferior y oculto de una religión popular en parte abandonada a ella misma. ¿«Creyentes sin Iglesia»? La literatura antigua de la que disponemos tendió a valorar las jerarquías paralelas de la Iglesia refractaria que actuaba en el campo. No se trata de negar una presencia y una acción especialmente probada en las montañas de la Meseta Central (de Auvernia a Rouergue o el Vivarais) donde son numerosos los sacerdotes ocultos. Pero en otras partes, en las regiones de emigración masiva, facilitada en los Alpes y en el Midi por la proximidad de la frontera, en muchas poblaciones, en gran parte abandonadas a ellas mismas, se descubren las reacciones.

¿Qué «poblaciones» son éstas? Por una vez de acuerdo, fuentes hostiles y favorables hacen hincapié en el papel de las mujeres, ya se trate de grupos aldeanos masivos (Forez) o de «beatas» del Alto Loira, o de antiguas cofradías disueltas pero reconstituidas clandestinamente, como ocurre en Manosque o en Puy, e incluso aisladas como la iluminada que aparece en el distrito de Barcelonette en mesidor, o la profetisa advertida al mes siguiente en Aveyron; sin embargo, en las mismas fechas, en Vicdessos, en Ariège, existe una solterona que «hace de profetisa por dinero». Por último, uno de los portavoces más virulentos de los reformadores del Gard, en Saint-Jean, es una mujer, en la propia tribuna de la sociedad popular.

¿Se ocultaban los hombres? No es imposible que prefirieran poner a las mujeres delante (como en Forez), pero también los representantes que llevaban a cabo una tarea debieron de desear quitarle importancia al movimiento feminizándolo en términos desdeñosos. Por otra parte, su participación fue limitada y, a pesar de la

ayuda de bandas de reclutas refractarios de la montaña, no hubo una «Nueva Vendée» como podía temerse. Allí donde las gentes se dejan detener, se les describe como simples: labradores y campesinos que insisten en su hostilidad respecto de las iniciativas urbanas.

Las formas de expresión espontáneas inventadas por estos grupos populares de creyentes sin iglesia revelan la vuelta a los gestos y prácticas que los prelados de ayer, antes incluso que los jacobinos del momento, no hubieran visto con buenos ojos: se impulsa el «fanatismo» (como en Drôme, en el distrito de Buis) hasta el punto de tocar la campana por cualquier cosa... incluso en caso de tormenta, siguiendo todas las tradiciones. Todas estas coalescencias se llevan a cabo con un fondo de toque de rebato, en un mundo en que la defensa de la campana aldeana, que a veces se oculta, ocupa un lugar privilegiado. Más tarde, se establece todo un circuito subterráneo de difusión y contacto: a juzgar por el éxito conseguido en todo el Languedoc por el fabricante de rosarios. La forma más característica, aunque no nueva, fue la carta de puño y letra de Dios escrita con letras de oro que movilizó a los campesinos de Forez. El objeto, lo escrito y lo oral se asocian así en un desquite ambigüo y efímero de las formas más limitadas y antiguas de la vieja religión popular: las iluminadas, en sus santuarios de montaña, dan prueba del surgimiento de un antiguo milenarismo aunque se hace un esfuerzo por desvalorizar su influencia. Como se ha visto, en Vicdessos, la profetisa actuaba «por dinero», pero en Aveyron la iluminada pretendía curar «todas las enfermedades como una nueva Catherine Théot... prestigio surgido de los viejos hornos de sacerdotes y reyes. Congregó multitudes en muchas comunidades. El profeta Daniel le trae del cielo algunos emplastos...». Y en la Barcelonette se trata, sin ambigüedad, de una «fanática y pretendida iluminada que enardece los ánimos». Estos personajes, frutos de la confusión del momento, suscitan verdaderos peregrinajes pánicos que inquietan a las autoridades.

¿Debe verse en esto algo *curioso*, unos comportamientos excepcionales? Las autoridades revolucionarias se preocuparon por minimizarlos y, por el contrario, las piadosas hagiografías del siglo siguiente silenciaron estas manifestaciones poco ortodoxas. Pero estoy convencido de que tales episodios podrían encontrarse hasta el final de la aventura revolucionaria y no sólo durante la llamarada

descristianizadora. Pienso, para no multiplicar los ejemplos, en la aventura que conocemos sólo a través de un artículo de una revista erudita del Drôme: la de Louise de Venterol, la pastora del pueblo de la región de Buis del que procede su apodo, que muere a los diecisiete años en el cuartucho situado bajo una escalera en donde ocultaba su santidad, como en las hagiografías medievales, y cuyos despojos atraen —en la época del Consulado— densas cohortes de peregrinos de toda la región; hasta que el prefecto envía a sus gendarmes para que se lleven la momia y la depositen en los desvanes de la prefectura, donde el erudito la encontrará mucho más tarde... Peregrinaje pánico y sin futuro propio de los tiempos difíciles.

Junto a estos episodios paroxísticos, la protesta popular, en la cotidianidad del periodo descristianizador, se expresa a través de toda una gama de actitudes como agruparse al toque de rebato, seguido, a veces, de un vandalismo contrarrevolucionario en respuesta al vandalismo revolucionario (arrancar el árbol o destruir la estatua de la libertad). En otras partes, hay manifestaciones no violentas, tal es el caso de las mujeres de Aveyron que se reúnen en las iglesias abandonadas donde encienden cirios o, mejor aún, de las misas blancas celebradas por laicos, de las que se encuentran algunas huellas. Pero al analizar las crónicas, a veces se encuentra lo inesperado; conozco pocos documentos más sugestivos en este terreno que el *livre de raison* de un campesino de Maurienne, publicado por F. Vermale, que nos presenta ese combate defensivo visto *del lado de los campesinos*: una obstinada defensa de la campana y de los objetos de plata de las iglesias, sin duda, pero con una gran polarización sobre lo que este patrimonio representa para la misma comunidad pueblerina. Y, a veces, con formas de reapropiación extremada cuando se descubre, por ejemplo, catalogados como perseguidores castigados por la justicia divina, a alguien que ocultó la custodia o el copón de la iglesia para alejarlo de los jacobinos de la ciudad... ¡pero que no lo devolvió luego!

Para concluir con pocas palabras el tema de los combates en defensa del cristianismo popular frente a la descristianización, el episodio alcanza un lugar de giro importante e incluso esencial: en todos sus aspectos, aun los más inesperados, anuncia los compromisos que se establecerán en el siglo siguiente (y hasta el episodio de los inventarios de las iglesias en 1905) entre la comunidad campesina y los sacerdotes, hasta hacía poco tiempo agentes bastante

represivos de una pastoral postridentina, pero momentáneamente asociados en una defensa común contra la influencia del Estado y de la nueva ideología que éste trata de imponer. Lo que no quiere decir que estos compromisos se llevarán a cabo sin problemas...

En el otro campo: la descristianización admitida

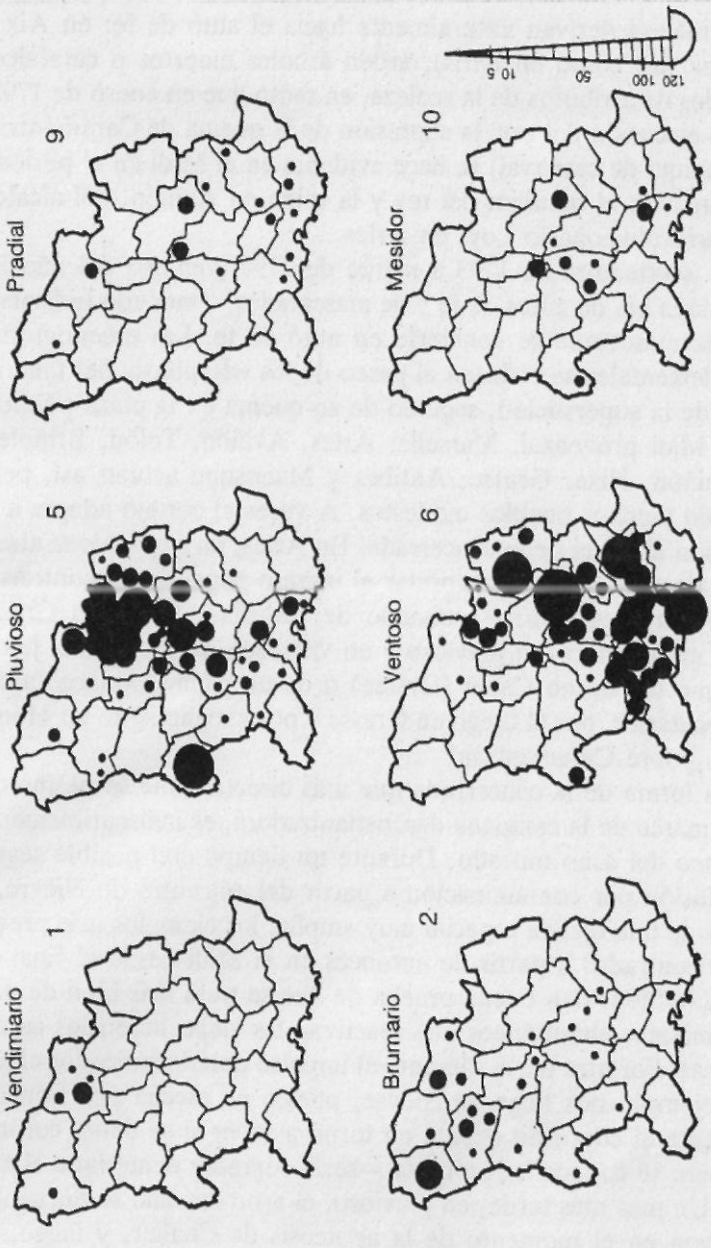
Reducir las reacciones populares ante la descristianización al combate dudoso, mezcla de desagrado y de explosiones puntuales, de campañas violentas significaría no ver más que un aspecto de las mismas. Parece evidente que un movimiento de este tipo sólo pudo alcanzar tan gran amplitud en la medida en que fue admitido. Se sabe desde hace mucho tiempo, aunque no es superfluo recordarlo, que el epicentro del movimiento se sitúa en el corazón de la Francia rural, en Nièvre, y no en París, del mismo modo que se sabe que lejos de fomentar la descristianización, el gobierno revolucionario, y especialmente el grupo robespierrista, sobre todo a partir del decreto de frimario sobre la libertad de cultos, la condenó con severidad. ¿Fue, pues, un movimiento espontáneo? Sin lugar a dudas, no, aunque tampoco fue impuesto desde arriba: fue uno de los temas claves de una corriente de opinión sumamente politizada, que lo propició. Quedan por definir los perfiles de esta corriente, así como las formas y límites de su penetración, y del eco que pudo tener en los grupos populares. En la historiografía clásica se incriminó sucesiva y a veces simultáneamente la acción individual de los representantes en misión y la de los ejércitos revolucionarios, «instrumentos del Terror en los departamentos», o más ampliamente de grupúsculos de activistas —hebertistas o jacobinos «ultras»... aunque por lo demás, generalmente procedentes de lugares cercanos.

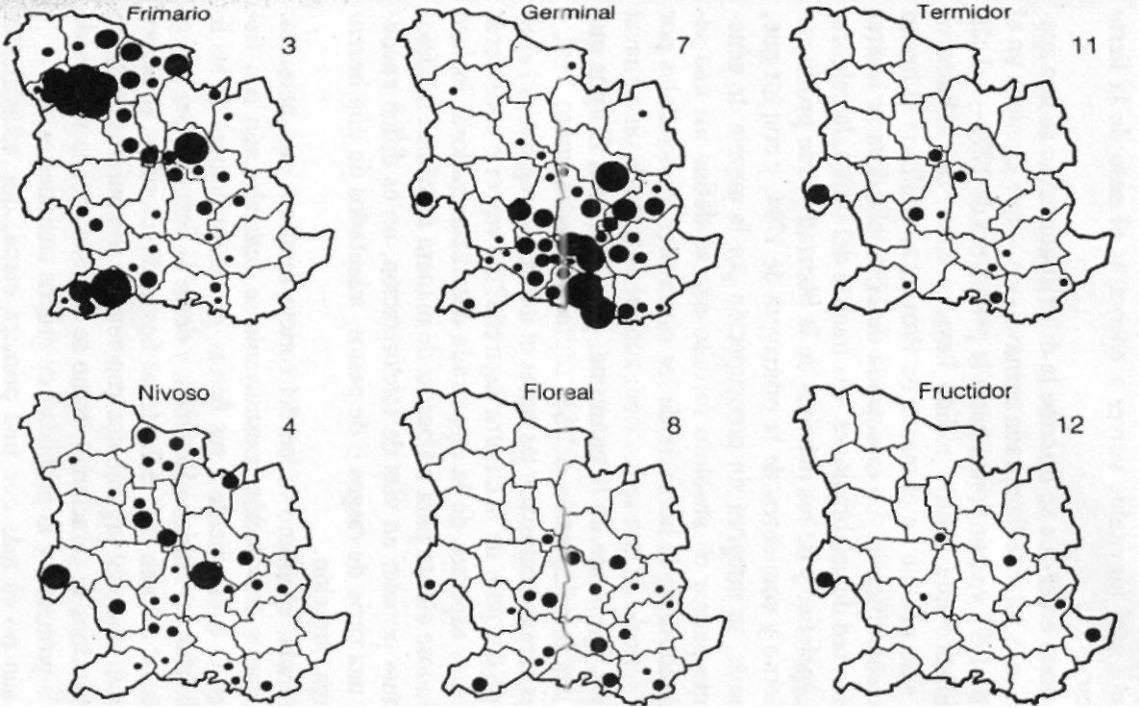
La austera reconstrucción de la propagación del flujo descristianizador tal como se lleva a cabo en una cuarta parte del país relativiza fuertemente la iniciativa de los representantes en misión, pues, aunque no se trata de negar que el activismo de un Albitte, de un Fouché o de un Javogues pesara mucho, el mapa de los resultados sobre el terreno demuestra que hay numerosas regiones en que este activismo chocó con la resistencia de las poblaciones, en tanto que, a la inversa, en áreas muy afectadas no hubo repre-

sentantes activos. Del mismo modo, la acción de los ejércitos revolucionarios, innegable en la región de Lyon, se detiene en frimario, en el momento de su disolución, y de ninguna manera podría ser responsable del impulso de ventoso-germinal en la primavera siguiente: sin embargo, es el momento en que todo el Midi se agita.

Teniendo en cuenta incluso a agentes más modestos —distritos, agentes nacionales o sociedades populares—, es menester buscar *in situ* a los responsables locales de la descristianización. Una dura tarea: este tipo de sociología no es fácil de hacer, ya que a partir de los testimonios puede hacerse un fichero bastante escaso de activistas en el mismo lugar de sus hazañas. Reconozcámoslo de entrada, estos militantes, profanadores, blasfemadores o portavoces que se ponen de relieve son, por lo general, burgueses: según nuestros cálculos, las dos terceras partes de ellos son abogados, «burgueses», ex sacerdotes o miembros de profesiones liberales (médicos o pedagogos), y una quinta parte, artesanos o comerciantes al por menor. Lo que deja muy poco sitio a los campesinos y a los asalariados... Y sin embargo, se les vislumbra en los recodos del camino: como el padre de Riquelle, campesino y alcalde de Maillane en el año II, del que nos habla Mistral al evocar a la vieja provenzal que en 1848, al preguntar cuando «volvería el tiempo de las manzanas rojas», se acordaba aún de haber sido, a los diecisiete años, diosa Razón de su pueblo. Pero no lejos de allí, junto a Apt, nos enteramos de una tradición oral que se refería al recuerdo bastante fuerte de «Lou Cagaïre», audaz *sans-culotte* ¡que se había bajado el calzón en el altar del pueblo! En otro lugar, en la Alta Saboya, una tradición oral esboza la escena, en la plaza del pueblo, de la hoguera del auto de fe y de la danza a la que el párroco se ve arrastrado a la fuerza por un *sans-culotte* local, «el dragón», en recuerdo de su paso por el ejército (aunque se percibe toda la ambigüedad del apodo). Se perfila así un divertido cortejo, en el que volvería a encontrarse al *sans-culotte* de Brignoles que escapa a duras penas de las garras de los devotos por haber intentado, por iniciativa propia, quemar los confesionarios del lugar.

No obstante, para comprender más allá de estos casos excepcionales el indiscutible éxito, en toda una parte del mundo rural, de una descristianización que no solamente fue admitida sino vivida en términos auténticamente populares, es preciso, más que obnubilarse con una imposible sociología, analizar su gestualidad: y desde


Vendimiario 1
Brumario 2
Pluvioso 5
Ventoso 6
Pradial 9
Mesidor 10
5 10 50 100 120



La ola descristianizadora del año II en el sudeste: mapas evolutivos mes a mes. (Círculos proporcionales al número de abdicaciones por distrito)

FUENTE: M. Vovelle, *Religion et Révolution,* Hachette, París, 1976.

ese instante será inevitable volver a encontrar el peso de la fiesta carnavalesca.

El periodo en el que se inscribe la descristianización se nos aparece como una intensa llamarada carnavalesca —que empieza en el invierno de 1793 y se prolonga hasta la primavera de 1794—: el cálculo estadístico que hemos podido llevar a cabo, tan exhaustivo como ha sido posible en el marco de Provenza, confirma el hecho y permite cuantificarlo. La mascarada descristianizadora se inserta en toda una red de celebraciones —la muerte del tirano, la celebración de Lepeletier y de los mártires de la libertad— que proliferan en el invierno y comienzos de la primavera de 1794, y con las que, por lo demás, se integran sin preocupación por la mezcla de géneros. No me parece en absoluto fortuito que se defina así una secuencia deudora de la herencia de los carnavales tradicionales por el mismo periodo en que se inscribe: aunque se trate de un carnaval prolongado, ignorante de la cuaresma, pero al que el Corpus que coincide con la celebración del Ser supremo pondrá punto final.

¿No es cargar demasiado las tintas el hablar de regreso del «folclore» o de desquite de la cultura lugareña? Al volver a considerar los diferentes aspectos de la mascarada descristianizadora, incluso manteniéndose atento para no buscar de manera mecánica modelos en la cultura popular en vías de folclorización, no es difícil encontrar toda una serie de rasgos o de gestos, adaptados de una herencia de larga duración.

De entrada, el mismo orden del cortejo remite a esta herencia: mientras que la Revolución constituyente se deslizaba aún con frecuencia, en lo concerniente a sus fiestas, en las estructuras de las liturgias oficiales del Antiguo Régimen, y desde la fiesta del Ser supremo en pradial del año II al ciclo de las fiestas directoriales, se elaboraron a nivel nacional argumentos concretos y compuestos, la fiesta descristianizadora se caracterizó, como se ha visto, por la mezcla de géneros, la profusión y la prolijidad de grupos compuestos.

Pero aún no es más que una primera etapa, que estas fiestas conserven en su ingenua pedagogía una preocupación por la solemnidad. La verdadera mascarada va más lejos ya que propone al público su irrisorio cortejo. Contaba con puntuales precedentes: en el Midi, desde 1791, se colgaron grotescos maniquíes de destacados contrarrevolucionarios en los faroles marselleses, y más tarde en los de Aix. De agosto a diciembre de 1792, las fogatas por la caída

de la realeza derivan naturalmente hacia el auto de fe: en Aix y en Niza (así como en París), arden árboles muertos o catafalcos cargados de atributos de la realeza, en tanto que en enero de 1793, tras la ejecución del rey, la supresión de la quema de Caramantran (el maniquí de carnaval) se hace evidente en el Midi en el periodo del carnaval: el maniquí del rey y la reina en Aviñón, del alcalde contrarrevolucionario Loys en Arles...

De septiembre de 1793 a marzo de 1794 (ventoso del año II) culmina la ola de autos de fe y de mascaradas, a menudo indisociables: la mascarada se convierte en auto de fe. Las escenografías más elementales se reducen al paseo de los «despojos» del fanatismo y de la superstición, seguido de su quema en la plaza pública; en el Midi provenzal, Marsella, Arles, Aviñón, Tolón, Briñoles, Draguiñón, Niza, Grasse, Antibes y Manosque actuan así, pero también muchos pueblos modestos. A veces el cortejo adapta a la situación el ritual de la cencerrada. En Arles, un *sans-culotte* atado sobre un asno acepta interpretar el ingrato papel de un contrarrevolucionario *chiffoniste** colmado de rechiflas. Tanto en Grasse como en Mónaco (en pluvioso y en ventoso), se procede al juicio póstumo del tirano Capet (Grasse) o de un papa (Mónaco) antes de ejecutarlos, por el fuego en Grasse y por ahogamiento en Mónaco...: ¡pobre Caramantran!

La forma de la cencerrada que más directamente se desmarca, en el marco de la campaña descristianizadora, es indiscutiblemente el paseo del asno mitrado. Durante un tiempo creí posible seguir su difusión por contaminación a partir del epicentro de Nièvre, a través de una ojeada espacial muy amplia: los ejemplos más precoces encontrados a partir de entonces en el Midi desde el final de 1791 (Aviñón) dan buena prueba de que se trata más bien de descubrimientos simultáneos que reactivan las viejas herencias carnavalescas. Por otra parte, durante el impulso descristianizador el primer ejemplo nos llega de Nièvre, puesto en escena por Fouché, referente al conocido debate en torno a saber si se debía coronar un asno: se conoce la respuesta —sería degradar demasiado al animal. Un mes más tarde, en pluvioso, el asno mitrado se encuentra en Lyon en el momento de la apoteosis de Chalier, y luego, en

* *Chiffoniste:* derivado de prendas de mujer y de adorno; así solía llamarse a los contrarrevolucionarios. *(N. del t.).*

nivoso, en Armes (Saint-Étienne), con ocasión de las fiestas por la recuperación de Tolón (una carreta arrastrada por asnos transportaba los maniquíes reales aunque la ciudad de Tolón confesaba: «Yo soy la puta de los reyes»). En la misma época, en Montbrisé (Montbrison), durante la fiesta de la Razón, casullas y albas sirven de accesorios a sus humildes cabalgaduras. Pero, en numerosos burgos y pequeñas ciudades de la región de Lyon, el decorado se repite, prolongado por la quema de los maniquíes de Capeto y del fanatismo. Por contacto, en Ain y en Isère, los destacamentos del ejército revolucionario adquieren la costumbre de llevarse al cura prisionero en compañía de un asno revestido con los ornamentos sacerdotales.

Es indiscutible que estas manifestaciones se encuentran en mayor número en el centro de Francia, pero también más concretamente en la región lionesa. Por lo demás, en el cuadrante sudeste los ejemplos siguen siendo escasos (Sainte-Énimie en Lozère), a excepción del Midi provenzal en que hemos encontrado sus diferentes formas: del simple paseo de los despojos del Antiguo Régimen y de la superstición (Niza, Tolón) a una adaptación de la cencerrada o del proceso de Caramantran (Arles, Entrevaux, Grasse y Mónaco). En Entrevaux, plaza fuerte fronteriza, se pone fin, cuatro meses después de su invención en Nièvre, al paseo del asno mitrado.

El banquete fraterno se inscribe como complemento natural de la mascarada y de la hoguera carnavalesca de las fiestas descristianizadoras. Los banquetes, práctica habitual desde el principio de la Revolución, cambian de carácter de enero a marzo de 1794: en Marsella, por ejemplo, con motivo de la muerte del tirano en enero de 1793, se ponen las mesas por secciones, e incluso por profesiones y se asan corderos, al tiempo que se sacan barricas de vino. Este carácter se acentúa en la época del carnaval: en Niza, en nivoso del año II, tras el paseo de la diosa Libertad, cada ciudadano pone una mesa delante de su casa en la que todos pueden servirse. En Fréjus, diez días más tarde, la idea de un banquete frugal nace espontáneamente al salir del templo de la Razón; y todo el mundo pone mesas. Pero es preciso ir a Arles para encontrar, por obra de la pluma horrorizada de un cronista eclesiástico, el recuerdo del banquete con el que se celebró, a lo largo de tres días, la boda de nueve sacerdotes locales, reflejo, según nuestro autor, de las «im-

puras orgías de las saturnales paganas». También en Arles, la celebración de la memoria del joven Bara, el 20 de mesidor, nos proporciona el recuerdo de una especie de comida campestre a la que cada cual, según se dice, aporta algo: pan, una botella, nabos, cebollas, ajos, puerros, alcachofas, un trozo de queso, tocino, salchichón, arenques o anchoas, e incluso caza menor.

¿Es simplemente una curiosidad meridional el banquete fraternal complemento de la mascarada? Nos sentiríamos inclinados a pensarlo al comprobar que su práctica se encuentra allí donde las descripciones del siglo XVIII nos dicen que había costumbre de «sacar las mesas», y particularmente en la Provenza oriental de Fréjus a Niza. Pero al mirar desde más arriba, abarcando el cuadrante sudeste en su totalidad, percibimos que la llamarada más fuerte en este ámbito, entre frimario y nivoso, se inscribe en una área que engloba el Alto Loira, el Ródano, Mont-Blanc, Ain y el Drôme, que privilegia pues, aún más que el Midi, un tono que se podría llamar lionés. La honestidad nos obliga a señalar que, como contrapunto de esta afirmación carnavalesca, existe el tema antagónico de una cuaresma cívica y republicana, vinculada al mismo tiempo a las restricciones (falta de carne) y a una opción moral: «El auténtico republicano debe amar las privaciones», escriben en Moustiers (Bajos Alpes, aunque tal vez se trate de Moûtiers, en el departamento de Mont-Blanc).

El paseo de la cencerrada, la hoguera de Caramantran, el banquete carnavalesco, el disfrazado, la burla y la mezcla de géneros: a partir de estos ejemplos tenemos la impresión de presenciar un desquite de la cultura popular de las obligaciones impuestas por una disciplina que era la de la reconquista postridentina. Un desquite que se encuentra en formas menos obvias en otros gestos más insignificantes en apariencia, pero cargados de sentido: el mundo al revés, representado por el sacerdote al que se hace bailar, en el momento del movimiento cívico, delante de la hoguera encendida en la plaza de la iglesia; o la comunidad que vuelve a apropiarse de la iglesia convertida en templo de la Razón, o de la campana, como también a veces del mobiliario sagrado. El gesto vuelve a encontrarse más de una vez (por ejemplo, en la región lionesa) en el *sans-culotte* que bebe en el cáliz pidiendo al Padre eterno —si existe— que lo fulmine en el acto: sería el punto extremo de la liberación «en caliente».

Esto plantea el problema de apreciar el alcance real de los comportamientos: se trata simplemente de la nueva utilización de las estructuras formales, de antigua herencia, de la protesta popular, de esas formas móviles, aún vivas, que los folcloristas de finales del siglo XIX catalogaron más tarde, cuando agonizan: la hoguera, el maniquí, el cortejo de la cencerrada...

Los cultos revolucionarios

En este punto nos encontramos frente al tema de la amplitud y la significación de las formas de religiosidad popular propiamente revolucionarias. Un inmenso capítulo que no aspiro más que a examinar someramente. Mirado hasta no hace mucho con desprecio o burla, hay que reconocer en este terreno la aportación pionera de los artículos de Albert Soboul, tanto sobre el culto a los mártires de la libertad —Marat, Chalier, Lepeletier— como a los santos patriotas. Por mi parte, me he esforzado en mis trabajos *(Religion et Révolution)* por abordar más ampliamente un aspecto de estos temas, ya se tratase de la difusión del culto a los mártires o de las diosas Razón.

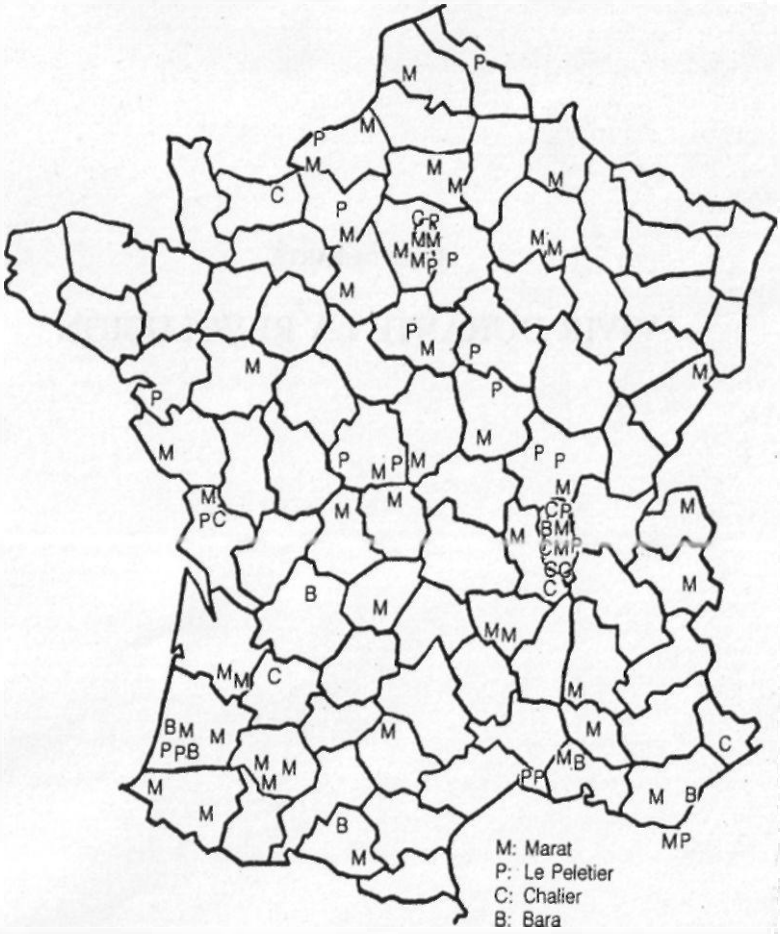
Pues es de ahí de donde es menester partir, una vez comprobada la amplitud, no sólo en las ciudades sino a veces en los pueblos del Midi, de la personificación viva del culto de la Razón. Por más que así se dijera posteriormente, quienes representaron estos papeles no fueron en absoluto prostitutas ni aún menos chicas de la Ópera (¿dónde las hubieran encontrado?). Riquelle, que Mistral recuerda —pero mucho más tarde— en el esplendor de sus diecisiete años, mostrando los senos y con los muslos descubiertos, en la iglesia de Maillane, era la hija del alcalde. Una figura, hija o esposa, que se encuentra en otras partes, aunque, en las grandes ciudades como Marsella, quienes representaron este papel fueron más bien militantes, «amazonas» como la «Yegua» o la «Fassy» que pagaron con una muerte atroz a manos de los degolladores realistas del año III el precio de haber sido diosas por un día. Más tarde (un hecho que merece atención en sí mismo) se llevará a cabo, en el momento del regreso neojacobino del año VI, el proceso de infantilización de la diosa, y un burgo cercano a Tolón (La Garde) paseará a una niña del mismo modo que, en la evolución provenzal en la muy larga duración, las «bellas de mayo», reflejo

lejano del culto a Maya, también se habían infantilizado. El paralelo es significativo.

¿Estas diosas Razón fueron vistas como objeto de escándalo, tal como toda una tradición lo refiere? No estoy seguro, por supuesto. La muy amplia difusión de la práctica pone de manifiesto que fue admitida, al menos en algunas regiones. Y algún que otro testimonio aislado, pero revelador, nos ayuda tal vez a comprender: «Hoy día se ha paseado a la madre de la Patria viva», observa sin ningún comentario negativo el tejedor aviñonés Coulet en su *livre de raison*. ¿Fue realmente traumatizante el deslizamiento de la «Buena madre» a la Madre de la Patria, vivaz y metida en carnes? El problema mucho más secreto de esta masiva feminización en el nivel de las creaciones del imaginario colectivo, una feminización que, sobre el fondo de la muerte del padre —Dios o el rey—, cristaliza en imágenes maternas las fijaciones de la nueva religiosidad, sigue sin resolverse.

Me limitaré a recordar, como complemento de lo que precede, el problema de la Trinidad o de la tríada revolucionaria de los mártires de la libertad, Marat, Lepeletier y Chalier, para subrayar que estas devociones —o si nos atrevemos a decir la palabra exacta, estos cultos, ya que un orador arlesiano exclama: «No debemos tener otro culto que el de Marat»— fueron admitidas más allá, creo yo, de todo lo que se ha escrito.

De manera desigual, sin duda: el mapa, a escala de Francia, que he propuesto a partir de las indicaciones de la toponimia revolucionaria corresponde muy concretamente al mapa de los emplazamientos de la descristianización vivida y admitida. La intensidad con la que se celebraron localmente, en el marco de una serie de fiestas espontáneas y en absoluto teledirigidas, los manes de Lepeletier en el Midi, por ejemplo, da prueba del impacto de este nuevo Panteón de intercesores, más bien que nueva trinidad, a mi entender, pues la fijación del tema en una estructura trinitaria es indiscutiblemente sobreañadida: Marat y Lepeletier, héroes y mártires (recuérdense las letanías: «*O Cor Jesu, O Cor Marat...*»), fueron reconocidos en diversas regiones, mientras Chalier siguió siendo una curiosidad de la región lionesa. Estos héroes llegaron, pues, a ser populares, y su aventura se puso de manifiesto en una relación muy ambigüa con los impulsos oficiales, más bien como nuevos mártires cercanos por sus sufrimientos y, por esto mismo, interce-



El culto a los mártires de la libertad, según la toponimia revolucionaria

FUENTE: M. Vovelle, *Religion et Révolution*, mapa establecido a partir de Figuères.

sores: el discurso de las autoridades fue inducido a retomar y aceptar creaciones situadas en el nivel popular.

Con más razón cuando se trata de creaciones locales de santos patriotas cuya existencia señaló A. Soboul: mujeres o jóvenes, mártires en el oeste republicano de la lucha contra la sublevación de los chuanes; la santa, que asciende al cielo con alas tricolores; o

incluso santa Pataude, la humilde heroína de la «tumba de la muchacha», aún frecuentada en Teillay, en la Ille-et-Vilaine, cerca de Redon. Asesinada —fusilada o ahorcada— por los chuanes junto a un árbol del bosque. Un reportaje muy reciente (*Ouest-France*, 28 de agosto de 1979) describe el roble que corona la «tumba de la muchacha» y el amontonamiento de objetos heteróclitos: vestidos de niños, zapatos (santa Pataude intercede por los bebés que tienen dificultad para andar), estatuillas de la Virgen, muñecas de celuloide... «Gracias» se lee en un exvoto de mármol. Calco, transferencia, reapropiación o refabricación de santos marginales del bosque o el terruño, los mismos que la religión postridentina había rechazado y proscrito. ¿Se les puede considerar irrisorios por su marginalidad, aun cuando el ejemplo que acabamos de citar demuestra claramente que se trata de mucho más que de una efímera creación del momento?

Una última interrogación, antes de dar por concluido el tema, nos conducirá a las diversas formas de mesianismo, e incluso de milenarismo revolucionario. La doble herencia de la historiografía conservadora y de una historiografía jacobina que toma al pie de la letra la condena despreciativa e inquieta, al mismo tiempo, formulada en la primavera del año II, puede llevar a considerar con desprecio los episodios que giran en torno a Catherine Théot, «la madre de Dios», y de Dom Gerle y su grupo; en una palabra, de esos místicos para quienes el milenio había comenzado y encontraban su expresión positiva en la Revolución más radical. Pero pensamos en otros ejemplos —¿los únicos?— como los que ofrece la familia de los Bonjour, curas, devotos y devotas, pertinaces jansenistas de Fareins, cerca de Lyon, que esperaban la llegada del profeta Elías en su carro de fuego, y que vivieron la Revolución como el gran advenimiento. Como se recordará, fue Georges Lefebvre el primero que hizo hincapié en el carácter justo de la manera en que la Revolución francesa fue recibida por la masa como una «buena nueva». ¿Debería sorprendernos que, en el marco de la sensibilidad popular, la expresión, con sus connotaciones religiosas, fuera tomada al pie de la letra?

Al finalizar el recorrido, las diferencias entre los dos grupos populares que hemos seguido paralelamente, por radicales que hayan podido presentarse, parecen difuminarse. El combate en defensa de los rebeldes es, en más de una ocasión, ambiguo, y no será tenido en cuenta en el martirologio establecido en el siglo si-

guiente sino, por el contrario, cuidadosamente ocultado. A la inversa, más de uno de los representantes en misión o de los cuadros burgueses del jacobinismo del año II comparte plenamente el reflejo de rechazo y la incomprensión radical del Comité de salvación pública respecto de una descristianización percibida como incongruente y escandalosa.

En este doble movimiento de rechazo se inscribe la dificultad, sobre el fondo de silencios mantenidos, de apreciar la descristianización del año II en su dimensión realmente popular, una de las últimas expresiones (la última en forma violenta) de una cultura que se niega aún a desaparecer.

He deseado voluntariamente centrar la reflexión en los aspectos populares de esta religiosidad en revolución, ya que son los más desconocidos y, hasta el presente, los peor comprendidos. En conclusión, es menester sin duda reequilibrar el tema. Los esclarecedores análisis de Mona Ozouf sobre la «transferencia de sacralidad» cuyo crisol es la fiesta revolucionaria han conducido a poner el acento sobre las anticipaciones de las que estas manifestaciones son portadoras, anunciando el advenimiento de la religión cívica que tendrá su expansión en el siglo XIX, especialmente en su segunda mitad. A la inversa, he insistido más bien sobre la herencia de una religión y, más ampliamente, de una cultura popular, que libra uno de sus últimos combates defensivos. Entre los dos estudios hay de hecho mucho más de complementariedad que de contradicción, un movimiento dialéctico en que se funden arcaismo y novedad, creatividad en caliente en el momento de la Revolución. Es esto lo que impide hacer de la Revolución francesa un resurgimiento pasajero dentro de la tradición de los milenarismos de antaño. Se trata de una «buena nueva», pero expresada en nuevos términos y portadora de un contenido transformado. Si se piensa en la referencia de las revoluciones inglesas del siglo XVII, en que el mensaje subversivo más radical de los *levellers* o de los *diggers* no podía aún sino deslizarse en el molde de una religión omnipresente, se percibe la amplitud del decisivo giro que se ha cumplido. La experiencia religiosa «en caliente» de la Revolución francesa ratifica una evolución irreversible, da paso al tiempo de las anticipaciones. No se volverá al punto de partida: entre los contemporáneos más pasivos e incluso menos comprometidos, los marcos y ritmos de la existencia cambiaron también en este ámbito.

QUINTA PARTE

VIVIR DURANTE LA REVOLUCIÓN

12. VIVIR DURANTE LA REVOLUCIÓN O LA REVOLUCIÓN EN LA VIDA COTIDIANA

Hasta el momento se ha considerado la mentalidad revolucionaria —con sus dos rostros, el de la destrucción y el del sueño vivido— en su aspecto movilizador de incitación colectiva. Reducirla a estas imágenes supondría sin duda verla tan sólo parcialmente: de la ignorancia al rechazo pasando por un nivel de impregnación absolutamente pasivo, se perfila una amplia gama de actitudes de los que, a falta de vivir la Revolución, vivieron «durante la Revolución».

Para explicar lo que decimos se pueden recordar, en su expresiva simplicidad, las cifras de los que están, por poco que sea, comprometidos activamente en la lucha en la época de las asambleas seccionarias entre 1792 y 1793: ese 10 por 100 de adultos masculinos a que hemos hecho alusión... Más cruel aún sería el test que nos ofrece, en su continuidad, un registro de deliberaciones municipales lugareñas, en su forma más rústica: en él se comprueba el carácter intenso, aunque muy puntual, de la movilización revolucionaria —elecciones a los Estados generales, Gran Miedo, Federaciones, el juramento constitucional, la guerra y el reclutamiento, las tasaciones y la descristianización (la bajada de la campana)..., y más tarde, un progresivo ahogo y, salvo incidentes o excepciones, un silencio, el de una revolución, en apariencia, muy pronto concluida. Esta imagen es en sí misma engañosa, ya que no muestra los caminos, a menudo más sordos, de la Revolución campesina o urbana.

Considerar, como hacen algunos, que la mayoría de los franceses se quedó «al margen» de la Revolución, según la expresión de R. Cobb, es al mismo tiempo justo y falso, pero antes de abor-

dar a los verdaderos «marginales» es preciso tener en cuenta a quienes sólo sufrieron de rebote el choque revolucionario o a quienes permanecieron fuera. Esta división puede hacerse siguiendo varias líneas divergentes: socialmente —lo que hace aparecer a los excluidos, a los fuera de juego—; culturalmente —que permite medir los límites del esfuerzo de aculturación revolucionaria, chocando contra las resistencias de la tradición, de los dialectos provinciales y de las fuerzas centrífugas—; y geográficamente: mediante una visualización que hace aparecer las dos Francias, la del compromiso y la del rechazo.

En la existencia de cada una se dibuja esta frontera que hace que la Revolución haya sido tanto actuada como sufrida, modificando actitudes y comportamientos hasta en la vida cotidiana.

La Revolución en la vida cotidiana

La imagen de la Revolución permaneció, en el recuerdo de la mayoría, como la de la dureza de una época dominada por la vida cara y la aspereza de la vida cotidiana. Una historia, que no pretendemos repetir aquí en unas cuantas palabras, descubierta por A. Mathiez en su ensayo precursor sobre el *Mouvement social et la vie chère sous la Révolution*, y profundizada por la obra maestra de E. Labrousse sobre la *Crise de l'économie française à la veille de la Révolution*. Pero se trata de un trasfondo que sería imperdonable silenciar: a condición, claro está, de darle su justo lugar, sin menospreciarlo —como hizo incluso Robespierre («¿Nos ocuparemos de las escasas mercaderías...?»)— y sin convertirlo tampoco, desde un punto de vista miserabilista, en el único motor del comportamiento de las masas, sino como un catalizador, a menudo poderoso, de su movilización. La llamarada revolucionaria inicial nace en el marco de la crisis económica y social de 1789, cuya presión se hace sentir hasta 1790. Los años 1790 y 1791 vieron cómo se aflojaba esta presión merced a las abundantes cosechas, en tanto que 1792 y 1793 fueron testigos, tras este periodo de calma, del resurgimiento de la agitación por el pan, contra la vida cara, y en París, por el azúcar y el café en el momento del pillaje de las tiendas de ultramarinos. Sin lugar a dudas, tras el dirigismo inquieto, pero, en resumidas cuentas, eficaz del año II principalmente en las

grandes ciudades, la gran miseria para todos será la del año III: cuando a uno de los mendigos cuya huella hemos seguido en las llanuras de grandes cultivos, al final del Directorio, le preguntan «¿desde cuándo recorre la llanura»?, responde que «desde el año del Gran Invierno»; por supuesto para él se trata, indudablemente, del año III. La dureza de los tiempos y la dificultad de aprovisionamiento, agravada por la inflación y la caída del asignado, desigualmente vividas, según modalidades diferentes en la ciudad y en el campo, pudo ser para muchos uno de los principales aspectos de la Revolución; como testimonio a este respecto, durante mucho tiempo no se ha citado otra cosa que el cuaderno de cuentas de madame Hamel, esa burguesa de Nantes, mucho más atenta a las preocupaciones cotidianas del mercado que a las agresiones exteriores de la «Gran» revolución parisiense —o local— en una región que, sin embargo, no se salvó del federalismo, la proximidad de la Vendée y el terror organizado por Carrier. Pero este documento no es una curiosidad aislada: recuerdos de burgueses —rentistas parisienses— o *livres de raison* de campesinos saboyanos, entre otros posibles ejemplos, proponen una crítica visión, en resumidas cuentas comparable, sobre la Revolución vista desde abajo. Más tarde, a través de un documento, a veces resulta evocada con una notable precisión la «singular vida» que reina en determinadas regiones, por ejemplo, en la época directorial en las llanuras de grandes cultivos que rodean París: la requisitoria que redacta el procurador del gobierno, en el momento del proceso de los bandoleros de Orgères, analiza con precisión la economía de trueque que se había instaurado entonces en Beauce. Al existir un papel-moneda sin valor, los ciudadanos acorralados se aprovisionan pagando en especie —vestidos, muebles, joyas— a los grandes granjeros de la llanura que acumulan estos tesoros en su granja... hasta que se convierten en presas para los bandoleros y vagabundos que recorren la llanura.

Más allá de la espuma de los días, la Revolución registra, en el tejido mismo de la sociedad, profundas mutaciones. Lo que no significa que las estructuras de las sociedades urbanas y rurales cambien de un día para otro: la verdadera revolución que hará pasar la ciudad de antiguo estilo —de artesanos y tenderos— a la ciudad de tipo moderno se hará esperar más o menos medio siglo... Pero se producen ya algunos cambios en caliente: eclipse de la aristocra-

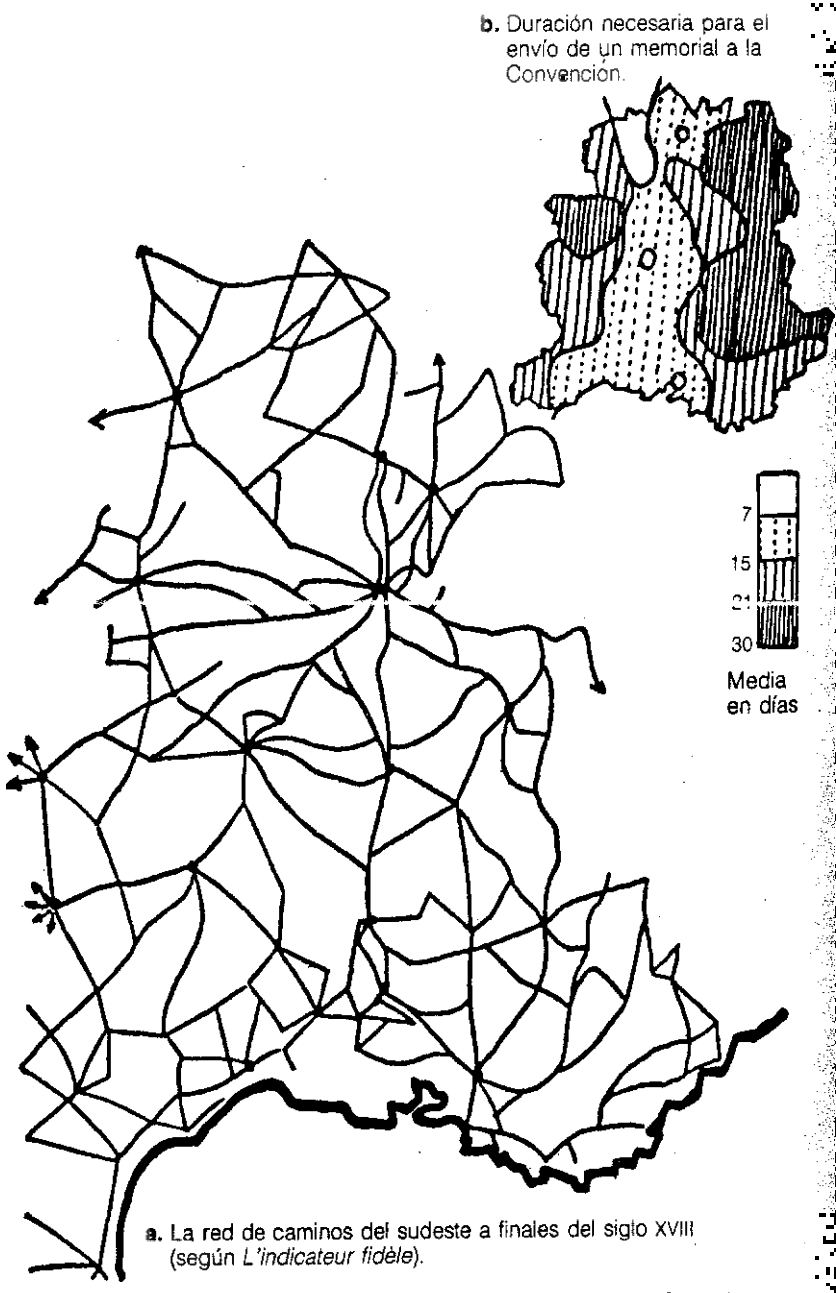
cia debido a la emigración o repliegue al campo, gran miseria de los trabajadores de las industrias de lujo o de consumo, depauperación de los «rentistas» urbanos... Si incluyéramos este aspecto en la rúbrica de una historia de las mentalidades se nos acusaría de anexionismo abusivo. Pero no se pueden silenciar las repercusiones psicológicas de este tráfago social. Se recuerda a menudo la fórmula del periodista de la época del Directorio que hemos citado: «Todos somos de los de antes»; entendemos que para todos, o casi todos, la Revolución representa un corte profundamente sentido en sus existencias. El grabado de género, en tiempos del Directorio, registra y comenta el rasgo. Uno de ellos yuxtapone expresivamente tres secuencias de una misma imagen: «Lo que era, en lo que me he convertido, lo que debería ser...». Lo que era: un asaltante que abandona furtivamente con un fardo la casa que acaba de desvalijar; lo que soy: un nuevo rico próspero paseando en un tílburi con una hermosa mujer; lo que debería ser: un presidiario trabajando duro en el muelle de un puerto. Una imagen bienpensante, ilustración del sálvese quien pueda social y de la afirmación de un individualismo egoísta, triunfo crapuloso de la libertad de iniciativa. Este paisaje del espíritu moralizante refleja una sensibilidad muy profundamente modificada. El tema de la vida breve, en la coyuntura revolucionaria, toma dos rostros antagonistas. Lo hemos ilustrado en el retrato del héroe revolucionario como imagen de un compromiso sin medida, romántico ya por sus características, que en su pesimismo acepta la muerte como la salida cercana de una aventura vital. Como complemento y contrapunto al mismo tiempo, la imagen del petimetre de la época directorial representa un apetito de goces inmediatos cuyo soporte es la vida mundana de la época en sus diversas formas de «liberación» (de la vestimenta, de las costumbres). Pero una liberación, hay que recordarlo, que sigue siendo privilegio de esa pequeña elite nueva o antigua que juega aún con la imagen de la muerte (los peinados «a la guillotina» que dejan despejada la nuca), aunque sin temerla verdaderamente.

Esta mezcla social, generadora de una sensibilidad particular del momento, se prolonga en la gran mudanza de los hombres o, si se prefiere, en los aspectos demográficos del momento que sólo consideramos en cuanto afectan a las mentalidades colectivas. Pero sus prolongaciones son aquí esenciales. Esta consideración, que únicamente es marginal en apariencia, plantea el problema de mu-

taciones más profundas en las actitudes secretas y esenciales de los hombres y las mujeres: ante la vida, el amor, la familia y también la muerte. Pero antes de penetrar en este ámbito, permítasenos hacer un balance provisional a partir de lo que acabo de decir: pues, en mi opinión, es evidente que para los hombres de esa época surge una percepción diferente del espacio y del tiempo.

Nuevas lecturas del espacio y del tiempo

¿Un espacio diferente? Se ha podido comprobar a través incluso de la idea misma de mezcla, de vaivén de los hombres. No es necesario mantenerse en los límites del territorio francés: los emigrados, por una parte, y más masivamente aún, los soldados y voluntarios, descubrían otros horizontes. Además, tampoco es preciso limitarse a la circulación de los hombres, sino ampliarla a la de las ideas y corrientes colectivas. Sin duda, la Revolución materializa el peso de las torpezas en la transmisión de las noticias y la información: Marcel Reinhard pudo estudiar, por ejemplo, la difusión del anuncio de la huida a Varennes en la región para mostrar su lenta marcha. En sentido inverso, en el marco de la «ola» descristianizadora del invierno a la primavera del año II en el cuadrante sudeste de Francia, he podido calcular el tiempo necesario para que una información provincial «subiera» a la Convención, a partir del desfase cronológico entre la fecha de emisión y la de recepción: si se emplea una semana o menos entre Lyon y París, el tiempo necesario es del orden de quince días en el valle del Ródano hasta Marsella, y cerca de tres semanas de Tolón a Niza..., pero se debe calcular cerca de un mes para que lleguen las noticias de los Altos y Bajos Alpes al igual que las del departamento del Mont-Blanc. Es menester habituarse a la aparente paradoja de que un pánico oral como el Gran Miedo, transmitido por contacto de ciudad en ciudad, circule más de prisa (cubriendo el territorio francés en menos de tres semanas) que las consignas o las ideas motrices. La oleada descristianizadora que he seguido en todo el sudeste de Francia, propagada por las sociedades populares, los destacamentos del ejército revolucionario y a veces los representantes en misión y sus comisarios, emplea seis meses —de brumario a germinal— para ir de Nevers a Niza... No obstante, la Revolución tras-



a. La red de caminos del sudeste a finales del siglo XVIII (según *L'indicateur fidèle*).

Penetración de la ola descristianizadora: las noticias y el camino

FUENTE: M. Vovelle, *Religion et Révolution*, mapa establecido a partir de *L'indicateur fidèle*.

torna el espacio, destruye el tabicado. A partir de esta remodelación se imponen importantes características: el desglose en departamentos y en distritos y, luego, más tardíamente (pasado el año IV) en cantones. La Revolución respetó la trama fundamental de las parroquias convirtiéndolas en comunas, pero recortó el tejido de las antiguas provincias y generalidades con una mezcla de audacia y realismo: realismo al rechazar la proposición del desglose geométrico a la estadounidense, a fin de respetar el peso de la historia combinándolo con una medida del espacio vivido (el diámetro de 30 a 35 kilómetros que permite ir y volver a la capital en una jornada); audacia al no dudar en cortar cuando era necesario. El hecho de que este desglose flexible y racional estuviese acompañado de ásperas negociaciones en que rivalizaron los grupos de presión locales no invalida el balance globalmente positivo de una nueva lectura del espacio que daría pruebas, en la larga duración, de su carácter operativo.

Más lento fue el éxito del sistema métrico, otra revolución impuesta en la percepción del espacio: el «metro provisional» propuesto a raíz de los trabajos llevados a cabo a partir de 1790 por una comisión en la que figuraban Monge, Borda, Lagrange, Laplace y Condorcet fue adoptado por la Convención el 1 de agosto de 1793; la ley del 18 de germinal del año III (7 de abril de 1795) convirtió el conjunto del sistema métrico en legal y obligatorio. Si se consultan los documentos catastrales de la época revolucionaria en el Consulado y el Imperio, se pueden seguir los éxitos, en principio modestos, pero finalmente meritorios, de esta «revolución» que tardaría varias décadas en imponerse: todavía el discurso *escrito* de los alcaldes y los agrimensores habría de enfrentarse durante mucho tiempo con la práctica oral y sobre el terreno que razonaba a base de arpendes, sextarios y canas. Los límites de la empresa, cuando choca con la resistencia pasiva pero insuperable de las gentes, se ponen de manifiesto cuando se aborda el cambio de nombre de los lugares, esa inmensa empresa de «desfeudalización» y de «descristianización» llevada a cabo en el año II para suprimir de la toponimia los santos, los reyes y los nobles: una empresa que aunque eficaz en el tiempo muy corto de una primavera (hemos realizado, como puede verse, un útil mapa de referencia sobre el éxito y los fracasos de la descristianización), y estabilizada pero en retroceso en los años siguientes, en realidad no tuvo futuro. En el

sudeste de Francia al que he debido limitar mis ambiciones, o sea más de ocho mil comunas, apenas he encontrado hoy día más de dos topónimos revolucionarios estabilizados (Saint-Zacharie convertido en Sanary, en el litoral provenzal, y La Faurie, en los Alpes): aunque, como se observará, nada tienen de revolucionario.

A partir de esta comprobación, se puede comprender por qué, mientras la reestructuración del espacio de las gentes fue un éxito parcial, la del tiempo siguió siendo un fracaso. Sin embargo, si se me permite la ingenuidad, nada hay tan hermoso como el calendario republicano, obra colectiva de una comisión tan brillante como la que se dedicó a la reforma de las medidas, ya que se encontraban en ella Monge, Fourcroy, Lakanal y Marie-Joseph Chénier, en compañía del ponente Fabre d'Églantine cuyo proyecto fue adoptado el 4 de frimario del año II (24 de noviembre de 1793). Este plan suponía la unificación de la duración del mes y el ritmo decimal de las décadas, pero también, más allá de este esfuerzo de racionalización, la transmisión de un mensaje cultural masivo, marcado por la descristianiazación y por las Luces en la nomenclatura de los meses y los días, tomada del universo de la naturaleza y de los valores morales. Como se sabe, el calendario revolucionario fue abandonado el 1 de enero de 1806 a raíz del *senatus-consulte* del 22 de fructidor del año XIII. Es innecesario decir que nunca había sido verdaderamente admitido: el último día de la década trastocaba demasiado el ritmo plurisecularmente arraigado de la semana, y el despertar religioso ocurrido a partir del año III colocó a las autoridades en una posición más que incómoda. La batalla del calendario, que seguimos sobre el terreno, cuando este comisario de policía en la ciudad o aquel agente nacional durante el periodo directorial se esfuerzan en las épocas de despertar jacobino por hacer respetar las nuevas reglas, es actualmente objeto de estudios. Sin duda, habrá que revisar la idea de que las fiestas decadarias no tuvieron ninguna audiencia y matizar más cuidadosamente sobre el tiempo. Por lo demás, esta empresa sólo duró diez años y nada queda de ella. A decir verdad, cuando se rememora la respuesta al interrogatorio de nuestro mendigo de la Beauce que confiesa que recorre la llanura «desde el año del Gran Invierno», o sea, al margen de toda liturgia, nueva o antigua, puede medirse hasta qué punto la empresa podía ser quimérica: admitida durante una época en las ciudades, y sin duda menos en el campo, donde el ataque

más grave a los ritmos del tiempo fue evidentemente la bajada de las campanas en el año II, y el momentáneo silencio del ángelus, la aventura del calendario revolucionario nos enfrenta con uno de los límites más claros de la «revolución en la vida cotidiana».

Diríamos que es una cantera en vías de prospección: pues con la ayuda de la consigna del silencio se pudo imponer la idea recibida de una población en su gran mayoría reacia a la Revolución, viviendo su vida, e incluso doblegándose en espera de lo que vendría después. Algunos estudios, aparentemente exactos, que se llevan a cabo hoy día sugieren una imagen sensiblemente diferente. Por ejemplo, una investigación en curso sobre los nombres revolucionarios en Marsella y más ampliamente en la Baja Provenza occidental revela el impacto de esta práctica, dando pruebas del compromiso en el nivel más íntimo de la familia (aunque el conformismo social desempeña aquí su papel): en el año II, en determinados periodos, cerca de un 50 por 100 de los nombres son «revolucionarios», al menos en Marsella. Más significativamente, el gesto no desaparece en el año III y la práctica se perpetúa en un nivel que nada tiene de insignificante en medios concretos —funcionarios, pero también productores independientes del tenderete y la tienda, empeñados en recordar su fidelidad jacobina—, hasta el final del Directorio.

Esta observación nos lleva a preguntarnos hasta qué punto, para quienes vivieron durante la Revolución, aunque sin ser siempre actores totalmente, cambió el entramado mismo de la vida, en el nivel de las actitudes más simples y más esenciales a la vez: desde el amor a la muerte.

13. AMOR A SÍ MISMO, AMOR A LOS DEMÁS

Amar durante la Revolución: a pesar de su aparente ingenuidad, es a la vez tema trillado y de una peligrosa novedad. Trillado porque toda una literatura se dedicó a él —nos atreveríamos a decir infraliteratura en el caso de obras que hicieron las delicias de la burguesía conservadora antes de acabar su trayectoria en las bibliotecas de las estaciones—, variaciones sobre el tema de las «Historias de amor de la historia de Francia», en las que el capítulo revolucionario ocupaba un importante lugar, de los más abundantes, e incluso subidos de tono. Pero a partir de esa época, evolucionando entre el estilo más noble y el más escabroso, abundan las declaraciones: desde Mirabeau que afirma como experto: «Si las mujeres no se mezclan en ella no se puede hablar de verdadera revolución», hasta los recuerdos falsamente horrorizados de Sébastien Mercier en su *Tableau de Paris sous la Révolution* y a las memorias y crónicas jugosas que ponen la nota picante.

A partir de un corpus tan rico, se produjeron infinidad de obras, del siglo XIX hasta nuestros días, desde *Les femmes célèbres de 1789 à 1795 et leur influence dans la Révolution* (1840) de E. Lavitullier a *Les Jouissieurs de la Révolution, la Belle Tallien* de Louis Gastine, *Madame de Genlis amoureuse* de Julien Darbois, *Madame Tallien et ses amoreux* de Pierre Albin, *Les Amours de Napoléon* de Jean Savant, etc. El doctor Cabanès, uno de los que en una cierta tradición positivista daban el aval de la ciencia a esta historia anecdótica, escribía directamente: «La Revolución es un gran drama sexual».

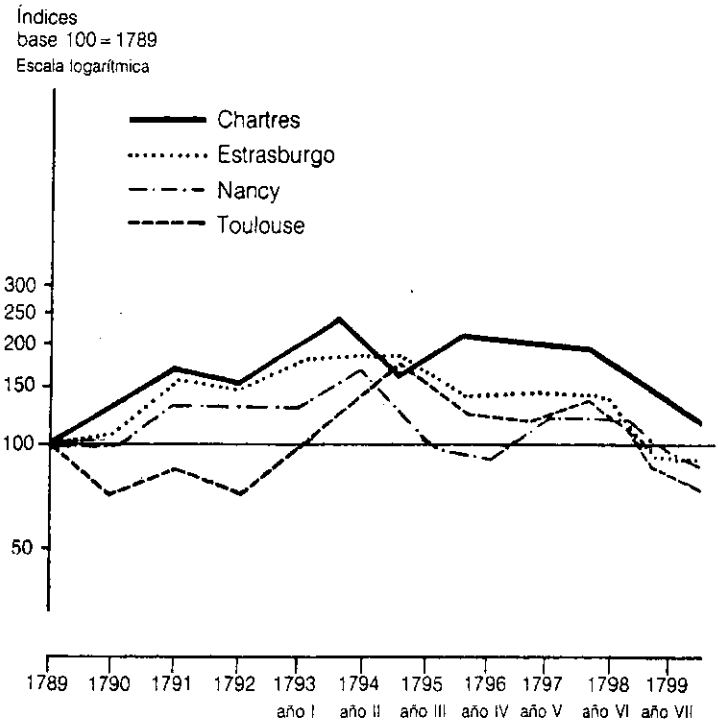
A riesgo de decepcionar, ya que no pensamos abordar el problema por este camino, sino para intentar apreciar el alcance de una conmoción colectiva que dejó su huella en la afectividad de

todo un pueblo, la Revolución, compromiso sin medida, solicita y coloca en primer término el amor a los demás, la felicidad común y ese nuevo valor llamado fraternidad. Al mismo tiempo, para los individuos ante los que aparece como la supresión de pluriseculares prohibiciones y obligaciones, es una llamada a vivir intensamente: y tanto más por cuanto a este sentimiento de liberación añade el de la brevedad, la precariedad y la proximidad de la muerte. El tema de la vida breve, del instante amenazado, no está presente únicamente en los versos de Chénier: en su vertiente heroica lo hemos encontrado como *leitmotiv* en las declaraciones de los principales actores del drama. En un mismo contexto coexisten formas de entrega diferentes, e incluso opuestas: en unos casos la aspiración al sacrificio y la entrega hará prevalecer los valores del heroísmo y la abnegación, y así es precisamente cómo vivieron la Revolución un Saint-Just o un Robespierre, «el Incorruptible». En otros, sin que exista una frontera definida, se afirma una sed de goces inmediatos: el estereotipo caricaturesco, trasmitido por toda una literatura que opone los gordos a los flacos, los vividores a los timoratos, Mirabeu y Danton por un lado y Robespierre por otro, dado su reduccionismo caricaturesco se presta incluso a extrapolaciones que enfrentan, a través de héroes fetiches interpuestos, las imágenes de una revolución fría y sangrienta con las de una revolución con rostro humano. Tomemos distancia y, antes de acometer la tarea de trazar la línea divisoria entre la imagen de la orgía, complacientemente trasladada desde esa época, y la de la aventura heroica en la que el amor no tiene lugar, partamos, rehusando los caminos fáciles, de los indicios más austeros, que pueden ayudar a apreciar la «revolución en las costumbres», como se decía entonces.

¿Una «revolución en las costumbres»?

El giro, si es que existe, no se inscribe bruscamente: en el ámbito de la sensibilidad prerrevolucionaria, del medio siglo precedente, se han podido detectar indicios referentes a la familia, al marco y a los comportamientos religiosos en los que se inscribe, a las actitudes ante la vida, el amor y la muerte, que nos llevan a la fuerte presunción de que hay un cambio en curso, a veces ya muy avanzado, de las visiones del mundo.

Por tanto, no se podría aceptar sin reservas la idea recibida del siglo pasado que, al mismo tiempo que hacía de la Revolución el principal traumatismo y el punto de origen de la descristianización, reconocía en ella la fuente de la declinación de los valores familiares, de la inmoralidad o de la despoblación. Sin que por esto haya que negar al acontecimiento, por reacción, un alcance que sigue siendo esencial. La revolución, tanto por sus leyes como por el corpus de sus textos institucionales, trastocó el derecho civil público y privado. La laicización, al menos parcial, del Estado de la primera época, quebró las trabas de las obligaciones religiosas: «Ya no hay épocas prohibidas» para el matrimonio, y caen las normas canónicas que establecían las barreras de la consanguinidad y de la compaternidad. El estado civil laicizado sanciona esta suavización de las reglas o, mejor dicho, esta nueva lectura. Más tarde, la instauración del divorcio (tampoco una idea absolutamente nueva ya que puede seguirse su rastro desde la década de 1770 en el discurso de las Luces) por la ley del 20 de septiembre de 1792 introdujo de golpe una flagrante novedad, pues, como se ha observado (P. Sagnac), sólo siete *cahiers de doléances* hacen alusión al tema, tres para encomiar su instauración y cuatro para rechazarlo: pero no cabe duda de que muy pronto se perfila una corriente de opinión de la que los apasionados debates en la Asamblea legislativa sólo fueron el calderón, y no el resultado. En efecto, la Convención, a través de una serie de decretos que conducen al del 4 de floreal del año II (23 de abril de 1794), liberalizó la legislación sobre la materia, antes que el Directorio y más tarde el Consulado volvieran a una lectura más restrictiva, que desembocará en los artículos extremamente disuasivos del código de Napoleón en germinal del año XI (31 de marzo de 1803: título VI, «Del divorcio», del Código civil). Aunque se la consideró el más escandaloso golpe al derecho de la familia, la legislación sobre el divorcio no es la única, en el pensamiento de los teóricos de la Restauración, que contribuyó a esta profunda desestabilización: se han incriminado, así mismo, las leyes revolucionarias sobre la herencia y su impacto sobre la transmisión de los patrimonios. Es una explicación de la que hoy día J.-L. Flandrin recuerda que si bien tiene algún alcance en la Francia meridional, donde estos textos que «al trastocar el sistema de la reproducción... obligaron a las parejas a limitar su descendencia de manera draconiana», por el contrario, «no tienen ningún valor en el norte de Francia».



Los matrimonios en las ciudades durante la Revolución

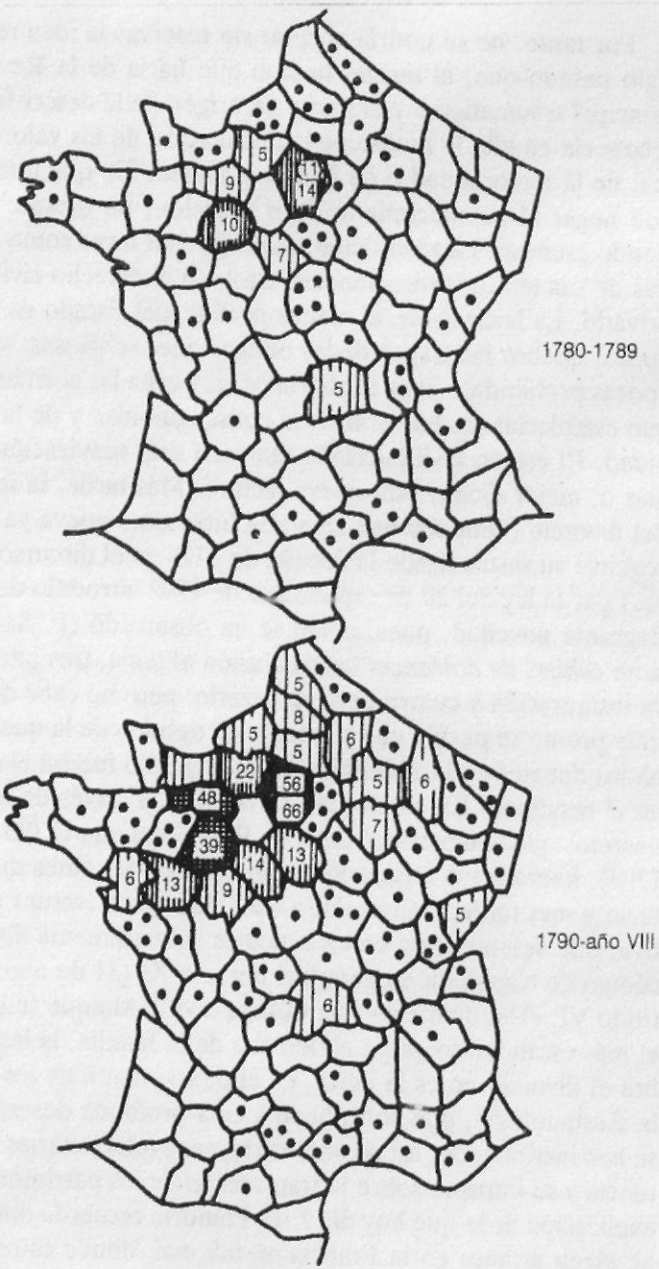
FUENTE: M. Vovelle, *Histoire de France*, Larousse, dirigida por G. Duby.

Medir a la vez el alcance y los límites de estos textos legislativos que crearon nuevos comportamientos, al tiempo que reflejaban una sensibilidad modificada, nos lleva de nuevo al terreno del estudio de las mentalidades, invitándonos a medir, a partir de los indicadores cifrados de las curvas demográficas, la respuesta de los individuos a esta nueva situación, sin descartar el descubrimiento de la influencia de otros condicionamientos además de los de la nueva legislación.

La Revolución francesa presencia una explosión momentánea, pero espectacular, del matrimonio, al menos en las ciudades. Antes de que la demografía dirigiera su curiosidad hacia el episodio revolucionario, un historiador como Albert Mathiez había hablado de la «fiebre de los matrimonios» de la que fue escenario. La conside-

raba una consecuencia de los reclutamientos de hombres, a raíz de la guerra, y de la incitación al matrimonio que representaron, al igual que el levantamiento de las antiguas prohibiciones. Si nos remitimos a algunas curvas características, establecidas a partir del modelo de ciudades cuya población fue estudiada entre 1789 y el Imperio, el flujo anual de matrimonios confirma globalmente el hecho comprobado y lo concreta, pero matiza también su interpretación. ¿Se puede esperar que París indique la tendencia general? En 1789 se celebraron en la capital 5.146 matrimonios, en 1791 la cifra se elevó a 7.410 y en el año II a 9.300... pero en el año VIII la caída será más que sensible: 3.306. París no es Francia por cierto, pero se han estudiado muchas otras ciudades importantes o simplemente medianas, para permitir matizar el cuadro. Si se parte, para facilitar la confrontación, de un índice inicial de 100 matrimonios, en 1789, este índice se convierte en 250 en el año II en Chartres, alrededor de los 200 en Nancy ese mismo año, y en Estrasburgo entre el año II y III, y en más de 180 en Toulouse en el año III. En todos los casos se afirma una curva ascendente que culmina, pues, entre el año II y el año IV, manteniéndose en alza hasta el año VI, a partir del cual se esboza un retroceso generalizado que llega en el año VII al nivel de 1789, poco más o menos. Sobre el fondo de una convergencia global se registran algo más que matices: en Toulouse el número de matrimonios comenzó a retroceder sensiblemente hasta 1792, antes de saltar espectacularmente. Indiscutiblemente, habría que ampliar este muestreo y dar mayor cabida a las ciudades del Midi, cuya evolución parece bastante diferente, ya que reflejan en más de un lugar (Montauban, pero también en otras partes) un reflujo al menos momentáneo de la población urbana.

Por tanto, abstengámonos de extrapolar imprudentemente e interroguémonos más bien sobre lo que en realidad refleja este ambiguo índice. ¿La influencia de los reclutamientos de hombres? Sí y no, porque si bien es cierto que no se puede negar que este factor tuvo su importancia a partir sobre todo de 1793, como un poderoso estímulo al matrimonio, el hecho de que en la mayoría de los casos el alza sea ya muy sensible entre 1790 y 1791 nos demuestra sus límites. El impacto más visible, cuando se intenta ir más allá de la solidez de las cifras, es el de la mezcla geográfica de los hombres, y en menor medida, de las mujeres. Según el muestreo de referen-

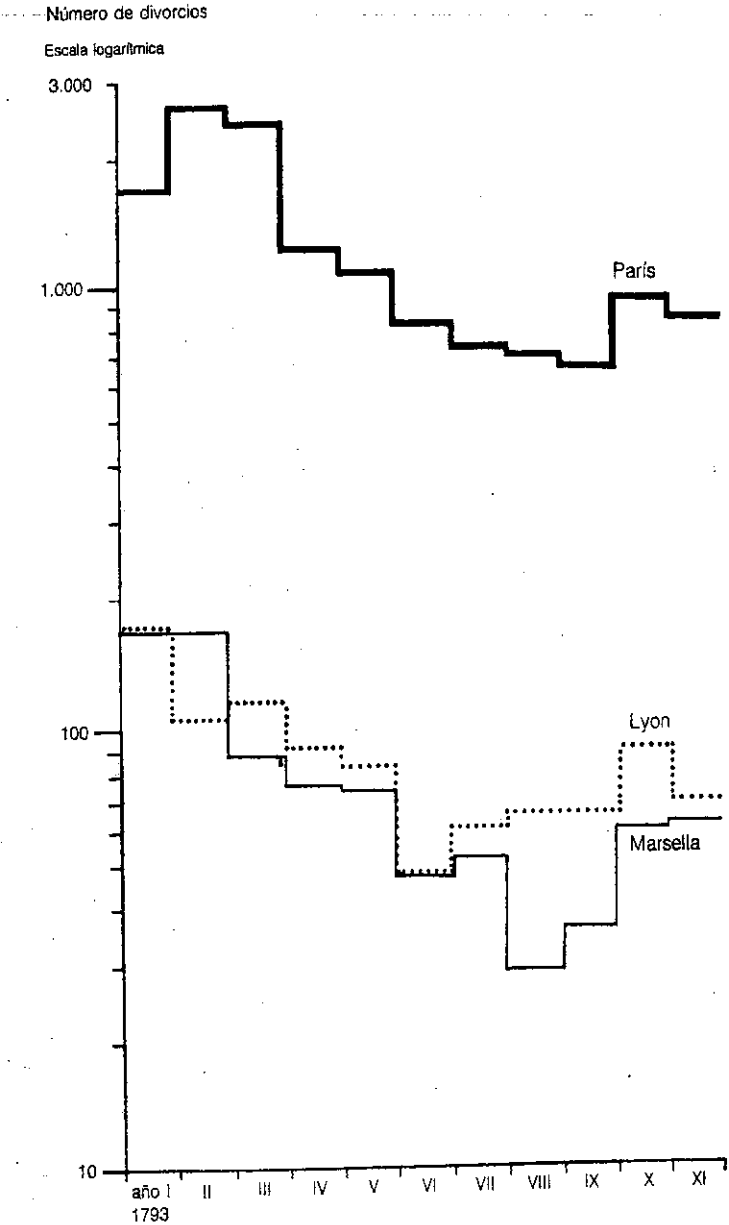


El matrimonio en Chartres durante la Revolución. Movilidad de las aportaciones externas a la población urbana

FUENTE: M. Vovelle, *Ville et campagne au 18e siècle*.

cia llevado a cabo en Chartres, y que estudié en otra época, la parte correspondiente a cónyuges no nativos se eleva de un 25 por 100 en la víspera de la Revolución a un 50 por 100 durante la secuencia revolucionaria. Esta modificación va acompañada de una ampliación del área de origen de los recién casados: que, mucho más que de las cercanas tierras del interior (treinta kilómetros o la extensión del departamento), proceden si no de toda Francia, al menos de lugares mucho más alejados (en este caso de los departamentos del norte). Mucho más que una redistribución interna, la fiebre de los matrimonios refleja, en este caso, directamente el crecimiento momentáneo de ciudades que, en especial, en la mitad norte de Francia, sirvieron de refugios y polos de atracción, mientras veían cómo su población pasaba a veces a duplicarse, al tiempo que los «extranjeros» ocupaban un lugar cada vez mayor. El caso más extremo que hemos encontrado —podría decirse que excepcional— es el de Tolón, que estaba medio desierta inmediatamente después del sitio y que fue repoblada al año siguiente cuando su puerto se convirtió en arsenal de la República: una considerable oleada de matrimonios se tradujo en el hecho de que la endogamia ya escasa (alrededor del 50 por 100 de los nativos en 1789) en esta zona del litoral, bajara momentáneamente a la sexta parte de los cónyuges (alrededor del 16 por 100).

De todas estas alteraciones de la nupcialidad la que atrajo más juicios reprobatorios fue el divorcio, por su aspecto escandaloso a los ojos de una gran parte de la opinión pública: lo que no significa, en absoluto, que por esto haya sido mejor estudiado. No obstante, conocemos hoy día su importancia y su dinámica en las grandes ciudades francesas, París, Lyon y Marsella, y en algunas otras de menor importancia. Sobre todo, un estudio concreto sobre Lyon permite ir más allá de los juicios superficiales. En función de una legislación varias veces revisada —en el sentido de una liberalización de 1792 al año II y una restricción del año IV al Consulado—, la curva general revela las dudas del legislador, es decir, de una burguesía que vacila en otorgarse esta nueva libertad. Lo cierto es que de 1793 al año II o III, según los lugares, se deshicieron un importante número de uniones y que aunque la curva de las grandes ciudades experimentó luego una continua y sensible baja hasta el año VIII, en los años X y XI se produce un alza, antes de la casi completa disuasión de los años imperiales. En París, Marsella



Los divorcios en las tres ciudades más grandes de Francia

FUENTE: D. Dessertine, *Le Divorce à Lyon sous la Révolution française*, Presses Universitaires de Lyon.

y Lyon las curvas son idénticas, aunque en diferentes niveles. Aunque todavía no se conocen datos sobre el divorcio en los pueblos o en los burgos, se puede suponer ínfimo, si bien crece según el tamaño de las ciudades: cerca de doscientos anualmente en Marsella en los años I y II, y un poco menos en Lyon, pero como media, dos mil cuatrocientos en París hasta el año 1795: en Lyon hay de diez a quince veces menos divorcios que en París, en una ciudad con un volumen de población sólo cuatro veces menor. Con el divorcio revolucionario ocurre lo mismo que con la ilegitimidad en el Antiguo Régimen: la gran ciudad, en función directa con su importancia, carga las tintas y amplifica el fenómeno. ¿Es esto suficiente para concluir, como se ha dicho —y como se ha escrito—, que la Revolución abre paso a la relajación de las costumbres? Sin entrar en un análisis detallado que excedería los límites de este ensayo, recordemos, a partir del ejemplo lionés, que la oleada del divorcio de 1793 a 1795 regulariza en buena parte la herencia acumulada de los últimos años, e incluso décadas, del Antiguo Régimen: mujeres abandonadas (las mujeres de marinos marselleses —¡pero también muchas otras!—), matrimonios rotos de hecho. No carguemos el acontecimiento con una responsabilidad que no es la suya. En los medios urbanos es significativo ver cuál fue la práctica social del divorcio, teniendo en cuenta, por supuesto, el peso de lo coyuntural (los divorcios circunstanciales en el seno de la aristocracia en la época de la emigración): ¿fue privilegio de una burguesía al mismo tiempo sagaz y más liberada? Sí y no, pues es allí también donde el peso de los convencionalismos sociales volverá a recuperarse, aunque algunos grupos (funcionarios...) adopten más que otros la novedad. La monografía lionesa revela, con un flujo importante pero no torrencial, el importante lugar del grupo de los productores independientes, «el tenderete y la tienda», y la base de la *sans-culotterie* del año II, si bien es interesante observar, en el interior de esta nebulosa, que determinados grupos socioprofesionales (por ejemplo, del textil en Lyon) se mantienen al margen del movimiento general.

El divorcio no es más que un índice o, como suele decirse, un indicador entre otros muchos: al pasar de la nupcialidad a los nacimientos podemos esperar captar otras huellas que expresen el impacto de la Revolución francesa en las actitudes ante el amor y la familia. La proporción de nacimientos ilegítimos ofrece una prime-

ra prueba, al mismo tiempo tosca y a menudo invocada, para ilustrar el «desarreglo de las costumbres» durante el periodo. No se podría negar que en la ciudad, más aún que en el campo, la década revolucionaria no ve elevarse su coeficiente, aunque se trate de ciudades tan diferentes como Perpiñán, Bayeux, Saint-Denis o Meulan... y algunos sondeos rurales, aún demasiado puntuales, no invalidan la comprobación, cuyo alcance debe no obstante relativizarse mirando hacia arriba y hacia abajo. En este último sentido, el Imperio verá prolongarse un movimiento que se puede apreciar más ampliamente en escala nacional, ya que los demógrafos dan fe de un alza de la tasa de nacimientos ilegítimos de un 4,5 por 100, más o menos, a un 7 por 100 del año X al final del periodo. Podría verse en esto sólo el resultado de la conmoción revolucionaria. Pero al mirar hacia atrás, lo que sucede en las ciudades durante la Revolución se inscribe muy directamente en el movimiento continuado desde el final del siglo XVII, y más tarde acelerado a partir de 1760, que hemos puesto de manifiesto precedentemente. En este dominio no existe «revolución», si no, a lo sumo, acentuación de una tendencia secular.

El estudio de la fecundidad de los matrimonios plantea un interrogante aún más directo, si bien es algo pronto para adoptar un juicio definitivo sobre este problema que, no obstante, se estudia desde hace más de veinte años. Al tratar de la «demografía y funestos secretos» a partir del Languedoc, Emmanuel Le Roy Ladurie apenas podía deducir el directo impacto de la Revolución sobre la contracepción. Allí, donde se mantenía en el nivel de las sugerencias —evocando la reacción de los reclutas espabilados por la amalgama revolucionaria e imperial, que al volver enseñaban a sus esposas los medios sencillos para no tener hijos—, se leen hoy día frases mucho más imprudentemente definitivas, que llegan hasta fechar en algunos meses cercanos a la llamarada descristianizadora del año II el traumatismo que habría quitado las ganas a los franceses de tener hijos. Sepamos conservar nuestra imparcialidad remitiéndonos a las evaluaciones aún sumarias de los demógrafos más fiables: la tasa de natalidad sería, según Biraben, del 37 por 1.000 en la Francia de la última década del Antiguo Régimen, según Reinhard del 34,5 por 1.000 en 1792 y según Armengaud del 31,8 por 1.000 entre 1806 y 1810. Concedamos a estas cifras el valor de simple sugerencia: dada su disminución de una sexta parte

(15 por 100), no son menos inapelables, en tanto que se inscriben en una secuencia, como acaba de verse, de auge de la nupcialidad. Los franceses se casan más durante la Revolución, pero engendran menos hijos. También a este respecto, algunos detallados estudios monográficos ayudan a superar la brutal comprobación: a partir de algunas muestras de pueblos o ciudades, podemos si no pasar al por qué, sí al menos percibir mejor el cómo. En Meulan, los primeros índices perceptibles desde 1740 inician un movimiento en el que el año 1790 marca un verdadero giro en la historia de la contracepción. Si se razona como M. Lachiver identificando las parejas visiblemente malthusianas a partir de intervalos intergenésicos, su proporción pasaría, más o menos, de un 8 por 100 entre 1740 y 1764, a un 16 por 100 al final del Antiguo Régimen, a un 40 por 100 durante la Revolución y el Imperio, camino del 55 por 100 de la época de la monarquía constitucional, que verá triunfar el modelo de la familia reducida a uno o dos hijos en la mayoría de las parejas. No entremos más que lo necesario en el detalle de una geografía del malthusianismo campesino que, a partir de los sectores en que está arraigado desde mucho tiempo atrás, gana nuevos territorios, de la Revolución al Imperio... y más allá. Contentémonos con una comprobación global: si no se cede a las facilidades de una tradición historiográfica contrarrevolucionaria, pronta a esgrimir el anatema, para el cual tales causas son evidentes, no deja de ser paradójico. La Revolución desplegó sobre la familia, la pareja, la infancia y la vejez un discurso organizado y altamente moral: en su legislación, que no es en absoluto simple ruptura de las trabas heredadas de la civilización cristiana, y de manera aún más sugestiva en el discurso de sus oradores de más alto nivel, textos y memoriales reflejan y acuñan esta nueva lectura, al igual que en las escenografías de la fiesta.

Dado que ya hemos abordado directamente ese reflejo de la sociedad imaginada que la Revolución se da a sí misma tanto en sus cortejos y celebraciones como en sus fiestas decadarias, no volveremos ahora sobre el tema más de lo necesario. Pero recordemos al menos que en el énfasis puesto en esta simbólica de las edades en la que se ha visto un medio —consciente o no— de enmascarar las realidades de las tensiones de la sociedad se inscribe un modelo ideal de la familia, constituido por pinceladas sucesivas, evidente en la fiesta del Ser supremo donde los padres desfilan con sus hijos,

futuros guerreros, y las madres con sus hijas. El periodo directorial que instaura la fiesta de los esposos, al igual que la de los ancianos, y que asocia a la infancia con los rituales simples pero pedagógicos del intercambio, codifica a su manera este ideal, en el que cada cual tiene su lugar. El anciano, según el modelo espartano, el de un patriarca o un sabio: el de quien, en el momento del reclutamiento masivo, debe hacerse llevar a las plazas públicas para animar a los jóvenes a correr en ayuda de la patria. Pero más modestamente, en el año VII, una comuna provenzal paseará —un ejemplo de rousseanismo aldeano— a una pareja ejemplar que a lo largo de sesenta años de matrimonio «no se habían dicho una palabra más alta que otra». El niño, y sobre todo el adolescente, en los batallones juveniles de 1793-1794 que ponen el acento en su vocación heroica en el desfile de los niños de las escuelas de la época directorial, constreñidas a una pedagogía más tradicional, ocupa en este esquema, bajo aspectos diferentes, un lugar esencial, que ya hace de él el bien más preciado. La imagen de los adultos, hombres y mujeres, se organiza —¿o tal vez se escinde?— en dos registros, que pueden provocar la tentación de considerar punto por punto, por un lado, la liberación, el amor sin barreras. El de esas imágenes que, desde 1792, hacen que un *sans-culotte* burlón que da muestras de alegría case a monjes y religiosas salidos de sus conventos: «De esta manera nos protegemos de los cuernos»; pero también, en un registro menos polémico, el de los platos decorados, de Nevers u otras partes (sin duda llamados a ser platos de bodas), que proclaman «Viva el amor», e incluso «Ya es hora de hacer un niño». Por su parte, las aguadas de Lesueur, cronista de la vida cotidiana, evocan la salida para la comida campestre, en el merendero, del *sans-culotte*, su mujer y sus hijos. Mientras, paralelamente, se afirma el modelo heroico: el hombre se identifica, en el punto culminante de la Revolución, con el guerrero, al tiempo que, sin mezcla de sexos, desfilan hombres y mujeres en la ceremonia del 20 de pradial del año II.

¿Son acaso las contradicciones forzadas por un período de múltiples solicitaciones? Este ambiguo discurso nos lleva, desde las comprobaciones de las que hemos partido siguiendo los datos de la demografía, revelador indirecto de representaciones ocultas, a las actitudes vividas, según la crónica revolucionaria nos ha transmitido su imagen. Guardémonos de creer a pies juntillas las cróni-

cas de una galería de retratos que, más que en cualquier otro dominio, hay que poner en tela de juicio. Fundada o no, la acusación de corrupción o de desenfreno ocupa un buen lugar en el arsenal de las armas que hieren: y los termidorianos no librarán ni siquiera la memoria del Incorruptible de la muy fantasiosa acusación de haber participado en bailes rosas...

En el nivel de las imágenes recibidas se imponen dos de ellas: la del libertino, o al menos el gozador, forma parte del personaje de Mirabeau; lo sigue desde hace mucho, desde las calaveradas de su juventud, y él la asume fanfarronamente. Más tarde, en el otro campo revolucionario, Danton presentará una versión plebeya de ese temperamento del que Mirabeau ofrecía una versión enraizada aún en la herencia del Antiguo Régimen. En torno a él, en la nebulosa de quienes compartieron su suerte, se asocian los que participan del desclasamiento nobiliario —Hérault de Séchelles rodeado de las señoritas de Bellegarde, Fabre d'Églantine, etc.— con los recién llegados de la Revolución, vinculados a determinados círculos de negocios —Chabot, antiguo capuchino, Basire, etc.— entre los que es preciso saber discernir, tal vez, tras la imagen crapulosa de los asiduos del Palacio Real y de las mujeres de vida alegre, una cierta actitud ante la vida: avidez, en una aventura muy pronto concebida como mortal, por gozar intensamente del instante, alimentada por la referencia directa, en más de uno, al materialismo de las Luces, del que, en cierto modo, son sus últimos representantes. El relevo de los «indulgentes» en este dominio será tomado, pasando por las provincias en que algunos representantes enviados en misión hallaron la ocasión de poner de manifiesto su vocación no sólo de procónsules sino de sátrapas, como se decía en la época, por una parte de la clase política termidoriana, de Tallien a Barras o Talleyrand. La fiesta directorial, con sus aspectos de desquite de las ganas de vivir, se inscribe como la expansión de esta primera hornada: la ostentación de los nuevos ricos sustituyó a la depravación, última etapa de la relajada vida aristocrática antes de 1789, aunque algunos personajes cubren la transición de uno a otro mundo. Lo que se expresa con alguna moderación cuando se evocan las calaveradas masculinas, siempre acreditadas por un fondo de simpatía cómplice, se hace imperdonable cuando se vuelve la cabeza hacia las egerias de la Revolución. O más bien, se reserva para algunas, como Teresa Cabarrús, la hermosa madame Tallien...

más tarde madame Recamier, esa admiración despreciativa que la moral burguesa otorga a sus hazañas. Pero se desencadena contra Théroigne de Méricourt, encarnación de la hetaira revolucionaria, que asocia en un temperamento histérico el gusto por la sangre, la multitud y las exageradas lubricidades, hasta que muere, loca por el traumatismo de la fustigación que le infligen las mujeres de la calle, sus antiguas compañeras. A un cuadro real se añaden las complacientes florituras de una historiografía tan falocrática como conservadora. Es la contraprueba, en el otro campo, de una cierta imagen popular de María Antonieta, la «loba» austriaca, depravada y maligna.

En el reverso de estos retratos, a menudo forzados, aparece el universo de la sublimación: el del amor aplazado, sujeto a las obligaciones que impone un compromiso total al servicio de la Revolución; es el caso de Robespierre y Éléonore Duplay; y, en un estilo próximo y diferente, el de Saint-Just, que repudia, para formar parte de la Revolución, los versos de juventud de su poema *Organt*. Este dominio en nombre de la virtud no excluye, por supuesto, la afectividad entre los discípulos de Rousseau formados con la lectura de *La Nouvelle Héloïse*: la Revolución segrega sus parejas apasionadas y desgarradas, la unión sin sombras hasta la muerte de Camille Desmoulins y Lucile o el trío de madame Roland, su viejo marido y Bruzot. Se muere de amor durante la Revolución y ninguno de los partidos tiene el privilegio de esta sensibilidad: pensando en Rousseau y en Thérèse Levasseur, Jean-Paul Marat y Simone Évrard, su compañera, se casaron un día ante el Padre eterno, frente a la ventana de su apartamento.

¿Puede decirse que, desde este universo de héroes y heroínas a la realidad más común de los actores de la Revolución en la vida cotidiana, el amor cambió? Albert Soboul, en el retrato que esbozó del *sans-culotte* parisiense, pone de manifiesto en los círculos parisienses la práctica relativamente generalizada de la unión libre, que no es una novedad, ya que se difundió tanto en las grandes ciudades como en París en la segunda mitad del siglo. Al menos, responde a un rasgo de esta nueva sensibilidad que hemos visto afirmarse en el grupo de los actores directos de la Revolución en el más alto nivel: no obstante, los *sans-culottes* parisienses son aún una elite y, evidentemente, no se podría extrapolar al conjunto de Francia.

A partir de una comprobación esencial —la relación hombres-mujeres en la Revolución— se puede intentar apreciar en unas cuantas pinceladas el alcance y al mismo tiempo los límites de la novedad que aportó. La participación de las mujeres en el drama colectivo, desde las jornadas de octubre de 1789 en que hicieron su entrada masiva en la escena política, hasta la imagen complacientemente mantenida de las «tricotosas» del año II, no fue ignorada, sino muy a menudo evocada en términos cuyo tono general señaló, en la época de los acontecimientos, el miembro de la Convención Drulhe, al hablar de la guillotina-espectáculo:

> Es menester decir en honor de mi sexo que si algunas veces se encuentra este feroz sentimiento es sólo en las mujeres... las mujeres son cien veces más crueles... Se ha observado que en los movimientos populares son ellas quienes destacan por los más horribles abandonos ya sea porque la venganza, esa pasión querida por las almas débiles, más suave en su corazón, o va sea, porque cuando pueden hacer el mal impunemente, aprovechan con alegría la ocasión de resarcirse de su debilidad que las coloca en situación de dependencia del destino. Por lo demás, como puede comprenderse, lo que decimos no se aplica a las mujeres en quienes la educación o la prudencia han conservado las delicadas costumbres que son su más hermoso atributo. Sólo habló de aquellas que nunca conocieron las virtudes de su sexo y que suelen encontrarse sólo en las grandes ciudades que son la cloaca de todos los vicios...

Este testimonio, más valioso sin duda como documento sobre la mentalidad masculina que sobre la femenina, no refleja, afortunadamente, una lectura general. Como se sabe (y no pretendemos profundizar en este tema) la Revolución fue la ocasión para interrogarse colectivamente sobre el estatuto de la mujer. En este debate participaron algunos hombres, como Condorcet a través de su *Essai sur l'admission des femmes au droit de cité*, pero más significativamente aún, algunas mujeres: Etta Palm d'Aelders y más tarde Olympe de Gouges que publicó en septiembre de 1791 su *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*.

Estas proclamas preludian un compromiso femenino, no ya en el nivel de la simple movilización de las multitudes en torno a las subsistencias como en octubre de 1789, sino globalmente: una politización en la que las «sociedades fraternales de ambos sexos»,

fundadas a partir de febrero de 1790 por iniciativa de Dansart, supusieron una importante etapa. A partir de septiembre de 1791, y hasta 1793, la presencia de las mujeres en el movimiento popular se afirmó: en mayo de 1793 Claire Lacombe, la compañera de Leclerc, el líder «implacable», creó la sociedad de las Republicanas revolucionarias, cuya actividad se mantendrá hasta la suspensión de septiembre del mismo año, que afectó a todas las ramas de la organización popular. Los clubes de mujeres se disuelven el 20 de octubre de 1793 y Claire Lacombe es encarcelada en abril de 1794: estos relevos, que conducen en pradial del año III a prohibir a las mujeres la asistencia a las asambleas políticas, parecen marcar las etapas, más que de un malentendido, de un inapelable rechazo, en el que, antes incluso del golpe de gracia termidoriano, los jacobinos tuvieron su parte de responsabilidad. ¿Son Chabot y Bazire, *cordeliers* antes de ser guillotinados con Danton, pero también el hebertista Chaumette, los portavoces de un real consenso masculino, como eco de un fondo de misoginia que está muy presente en la *sans-culotterie* parisiense?

Situemos el sueño de emancipación femenina en el nivel de las anticipaciones, demasiado importantes, sin duda, para ocupar un lugar en esta aventura de diez años. Es algo ingenuo sacar la conclusión, como lo han hecho algunos autores feministas, del carácter profundamente hipócrita de un sueño de fraternidad, monopolizado por los hombres. También se puede tener la impresión de fracaso cuando se confronta la modestia de los resultados obtenidos en otros muchos frentes por una Revolución que, anunciada su marcha en 1789 por boca de Fauchet cuando suplica: «juremos en este templo..., juremos que seremos felices», impulsó la desmesura hasta proclamar el lema de «La Revolución se detiene cuando se consigue la perfección de la felicidad».

El paso del amor a sí mismo a una nueva lectura del amor a los demás, renovada con respecto a la herencia cristiana, aunque se invocara a veces al *sans-culotte* Jesús en la secuencia revolucionaria más intensa, la de 1793 a 1794, chocó contra las circunstancias. El sueño de fraternidad nos sitúa, en su ambición, frente a la modestia y posterior abandono de las formas previstas de ayuda a los desdichados: el fracaso de las leyes de ventoso del año II da prueba de ello. El amor al género humano sin fronteras ni límites, tal como se expresó, al menos durante un tiempo, en la abolición

de la esclavitud y la proclamación de la dignidad del hombre negro igual a la del hombre blanco, se mantuvo en el nivel de las anticipaciones y de los sueños no conseguidos.

¿Sólo quedaba, pues, el recuerdo efímero, y por lo tanto un poco irrisorio, de las liturgias de fraternización en la fiesta revolucionaria y los conjuntos de comensales un poco sospechosos de los banquetes fraternos de mesidor del año II? No quedaba más que esto —el sueño del regreso al «tiempo de las manzanas rojas» que la vieja Riquelle conservaba en Maillane en 1848, en la época de la juventud de Mistral—, pero el balance de la Revolución en las mentalidades colectivas estaría lejos de ser nulo: alimentó lo imaginario de todo el siglo siguiente y más allá. A veces basta una proclama para cambiar el mundo.

14. UNA REVOLUCIÓN EN LA MUERTE*

Si se dejara uno llevar tanto por el discurso de la época como por sus ecos a veces lejanos, el sello de marca resultante de la etapa revolucionaria sería el sueño de una pulsión de muerte colectiva que podría titularse «los dioses tienen sed» o «la Revolución como Saturno, devorando a sus hijos...». Para hacer un buen uso de él, hemos recordado la imagen de la muchedumbre y de sus violencias, prolongadas por la matanza, por ejemplo en las prisiones, del año 1792, las célebres matanzas de septiembre. El tema fue orquestado desde esa época: Restif de La Bretonne, más que nunca testigo, describió lo que vio, y a veces incluso lo que no vio: «Considérese lo que ocurrió en mí que nunca he podido ver correr la sangre, al verme empujado... hasta estar bajo los sables. ¡Me estremecí! Sentí que me debilitaba y me arrojé a un lado. El agudo grito de un prisionero más sensible a la muerte que los otros me produjo una saludable indignación que me dio fuerzas para alejarme. No vi el resto...».

No lo vio pero oyó desde su habitación, lo que le permite transmitirnos la opinión definitiva: «Uno de ellos al que me hubiera gustado ver para leer su horrible alma sobre su exacrable rostro, gritó furisosamente "Viva la muerte". No me lo han contado, yo lo oí y me estremecí...».

La Revolución-matanza, como despertar de la bestialidad popular, es sin duda la imagen que habrá conservado una buena parte de la opinión pública europea, la que se deja impresionar por las

* Este capítulo es una adaptación resumida del desarrollo más amplio del tema contenido en nuestra obra, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, 1983.

caricaturas inglesas de Gillray o Rowlandson, en las que se presencia la cena antropofágica del *sans-culotte*: cabezas, brazos y tripas rebosan de la olla, cada comensal elige su bocado preferido... Sin desear correr un púdico velo sobre los aspectos concretos de las violencias populares (¡pero hablar de antropofagia es excesivo!), se las puede situar en su lugar, en lo que realmente representan en la historia de la sensibilidad a la muerte.

Si hay alguna novedad en la alterada relación con la muerte violenta que introduce la Revolución, más bien se la puede encontrar en la espontaneidad de las masas, en el surgimiento de la idea del *Terror*, tal como se impone de 1793 a 1794 a los propios dirigentes del movimiento, como medio necesario para la salvación de la patria. El Terror repudia la confusa fascinación de la sangre, al menos en un principio; tiene a su disposición la filantrópica invención del doctor Guillotin, un medio para acortar el sufrimiento, en estrecha relación con las ideas heredadas de las Luces:

> El diputado Guillotin
> en medicina
> muy hábil y muy pillín
> hizo una máquina
> para purgar el cuerpo francés ...

como se canta en las calles.

Pero el Terror representa otra forma de muerte dada, en las antípodas del auto de fe tal como se practicaba aún en décadas cercanas en España y Portugal. Es una operación quirúrgica necesaria que rechaza el aparato religioso de la última reconciliación y se convierte en uno de los rostros de la nueva muerte cívica: el reverso si se quiere, o el negativo, de la nueva muerte heroica por la patria. Y a este respecto, es más adecuado situarlo en el nivel de las anticipaciones que de las herencias del pasado.

En resumen, sin dejarse engañar por la imagen recibida del inmenso baño de sangre colectivo, conviene relativizar su amplitud: cincuenta mil muertos poco más o menos debidos a los tribunales revolucionarios, o sea, un dos por mil, aproximadamente, de los franceses dan la medida de un episodio trágico pero limitado en el tiempo, y más aún, tal vez muy desigualmente experimentado en el espacio como lo prueba el mapa de las ejecuciones. Algunas

áreas fueron duramente afectadas, como París, Lyon, el oeste o el Midi, en tanto que muchos departamentos prácticamente no vieron la guillotina.

Sin duda, es preciso situarse a un nivel más profundo —sin desear silenciar la obsesión de la muerte en el centro de la crisis vivida— para analizar la aportación que este periodo representa en la reflexión del siglo de las Luces sobre el último viaje. Después de todo, la muerte no estaba inicialmente en el centro de la aventura revolucionaria y no vale la pena recordar la aparente paradoja del diputado Robespierre que propone a la Asamblea Constituyente la abolición de la pena capital, antes de convertirse en la personificación simbólica del Terror en acción.

La muerte en el pensamiento revolucionario

Los grandes hombres de la Revolución, empujados por las circunstancias a una aventura individual muy pronto sentida como mortal, debieron volver a examinar en términos trágicos las cuestiones fundamentales que sus predecesores habían debatido en los salones.

A este respecto, la Revolución francesa representa el remate radicalizado de la ideología de las Luces enfrentado a la prueba de la acción. Entre los revolucionarios avanzados, la lucha contra la religión establecida pasa por el rechazo de la «impostura de los sacerdotes», concebida como un chataje a la muerte y sobre todo al más allá.

En el popular diario de Hébert, *Le Père Duchesne*, Jacqueline, la «madre Duchesne», dice: «Creo tanto en su Infierno y en su Paraíso como en Jean de Vert. Si existe un Dios, cosa que no está muy clara, no nos ha creado para atormentarnos sino para ser felices». Es en este bajo mundo donde se encuentran el infierno y el paraíso, como lo hace cantar François de Neufchâteau, con sus estrofas, en las fiestas decadarias:

> El cielo está en la paz del alma
> y el infierno en los remordimientos.*

* «Le ciel est dans la paix de l'âme / Et l'enfer est dans les remords.»

Sobre esta base común, está muy lejos de establecerse la unanimidad sobre las perspectivas que se abren al hombre después de la muerte. En el momento culminante de la crisis el representante Lequinio, heredero del materialismo de las Luces, presenta a los ciudadanos reunidos en Rochefort en el templo de la Verdad, antes catedral, la opción más radical sin concesiones:

> No, ciudadanos, no existe vida futura. La música celestial de los cristianos y las bellas huríes de los mahometanos, la majestuosa faz del Eterno y la potencia de Júpiter, el Tártaro de los antiguos y el Infierno de los hombres de hoy, nuestro paraíso y los Campos Elíseos de los griegos; Satanás, Lucifer, Minos y Proserpina no son más que quimeras dignas del desprecio del hombre que reflexiona... Sólo quedarán de nosotros las moléculas desunidas de que estamos formados y el recuerdo de nuestra existencia pasada...

¿Dónde radica, pues, la felicidad de los hombres? «¿Dónde, ciudadanos? En el interior de uno mismo, en el fondo de su corazón, en su abnegación, en el trabajo y el amor a los demás. Este es todo el secreto.» Lequinio no está solo, otros representantes en misión se hacen eco de sus palabras, como Fouché, cuando manda escribir en los muros de los cementerios de Nièvre: «La muerte es un sueño eterno».

Pero a los materialistas de las Luces, Robespierre y sus compañeros responden en nombre de una exigencia que se presenta como vinculada al orden de la moral y de los sentimientos:

> ¿Qué ventaja hallas en persuadir al hombre de que una fuerza ciega rige sus destinos y golpea al azar el crimen y la virtud; de que su alma no es más que un ligero soplo que se extingue a las puertas de la tumba? ¿La idea de su nada le inspirará sentimientos más puros y más elevados que la de su inmortalidad? ¿Le inspirará más respeto por sus semejantes y por él mismo, más abnegación por la patria, más audacia para desafiar la tiranía, más desprecio por la muerte o por la voluptuosidad? Tú que sientes la pérdida de un amigo virtuoso, ¡te complaces en pensar que la parte más hermosa de él ha escapado al morir! Tú que lloras sobre el ataúd de un hijo o una esposa, ¿te sientes consolado por quien te dice que no queda ya de ellos más que vil polvo? Y tú desgraciado que expiras bajo el golpe asestado por el asesino, tu último suspiro es una apelación a la justicia eterna: ¿existiría este ascendente si la desgracia igualara

> la opresión y el oprimido?... Ay, ¿cómo podrían ser verdaderas estas ideas? No concibo cómo la naturaleza habría podido sugerir a los hombres ficciones más útiles que todas las realidades, y si la existencia de Dios, si la inmortalidad del alma no fueran más que sueños, serían no obstante la más hermosa de todas las concepciones del espíritu humano.

Es conocida la repercusión de esta proclama robespierrista y cómo se convirtió en el dogma reconocido pero efímero de la proclamación oficial: «El pueblo francés reconoce al Ser supremo y la inmortalidad del alma», tal como se hizo el 20 de pradial del año II, en la fiesta del Ser supremo en París y en toda Francia. Esta sanción prueba que la proclamación recubre mucho más que simples combates en las nubes en los que Robespierre respondería a Hébert o a Chaumette; y de hecho, la práctica de la muerte, en el centro de la Revolución, se inscribe como un eco de estas afirmaciones.

A partir de Robespierre que reivindica, por así decirlo, la inmortalidad del alma, pero que concluye su último mensaje confiándole a la posteridad el cuidado de su supervivencia a través de los siglos («Os dejo mi memoria, la querréis y la defenderéis...»), un camino natural conduce a la afirmación, cien veces repetida, de una supervivencia del héroe en la conciencia de sus conciudadanos: en este punto se encuentran los que creen en la inmortalidad del alma y los que no creen en ella, y en él se centra la nueva sensibilidad del momento tal como se expresa en las grandes liturgias de la fiesta fúnebre o de la apoteosis de los héroes muertos y en los himnos revolucionarios...

Véase lo que dice a este respecto Écouchard-Lebrun en la *Ode sur le vaisseau le Vengeur*, en el que los marinos prefirieron la muerte a la rendición:

> Mas orgullosos de una muerte infalible
> sin miedo, sin desesperación, calmosos en los combates
> el alma de estos republicanos ya sólo es sensible
> a la embriaguez de un buen morir...
> Mirad esa bandera tricolor
> que eleva al perecer su indómito valor
> bajo la ola que la cubre, oíd aún
> el grito: ¡Viva la Libertad!...

ahogado por la muerte y las celosas olas.
Sin cesar revivirá, repetido por mi lira
Siglos, planeará sobre vosotros...*

Reinventar un nuevo ritual

A fin de acoger a sus héroes muertos y garantizarles la supervivencia a lo largo de los siglos, la Revolución creó esa necrópolis nacional que es el Panteón: organizó allí el traslado de las cenizas de Voltaire y de Rousseau, así como el de las nuevas glorias Marat o Lepeletier... Pero los héroes anónimos, como los muertos de la jornada del 10 de agosto de 1792, tienen derecho a un ceremonial que, aunque exalta particularmente la individualidad heroica, se desea que esté abierto a todo buen ciudadano, ya que Chaumette, sustituto del procurador de la Comuna de París, decide que en las exequias se lleve un pendón con la leyenda: «El hombre justo nunca muere, vive en la memoria de sus conciudadanos...». Se entra aquí de lleno en los intentos de los hombres de la Revolución por reinventar un nuevo ritual adaptado al tiempo y a las nuevas certidumbres, desembarazado tanto de la pompa aristocrática como de los restos de la superstición. Se produce un compromiso tanto en los que creen en la inmortalidad del alma como en los que confían en el cuidado de esta supervivencia a la memoria colectiva, y aunque Fouché es condenado por Robespierre, la célebre orden que da en Nevers el 19 de septiembre de 1783 sigue siendo el documento más elaborado de esta liturgia en busca de nuevas formas de expresión.

> Art. 4. Todos los ciudadanos muertos en cada municipio, sean del bando que sean, serán conducidos veinticuatro horas después del deceso y cuarenta y ocho en caso de muerte súbita, al lugar destinado para la sepultura común, cubiertos con un velo fúnebre sobre el que se pintará el sueño, acompañado por un oficial público y rodeados de sus amigos vestidos de duelo y de un destacamento de sus hermanos de armas.

* «Plus fiers d'une mort infaillible / Sans peur, sans désespoir, calmes dans les combats / De ces républicains, l'âme n'est plus sensible / Qu'à l'ivresse d'un beau trépas... / Voyez ce drapeau tricolore / Qu'élève en périssant leur courage indompté / Sous le flot qui le couvre, entendez-vous encore / Ce cri: Vive la Liberté... / Étouffé par la mort et par les flots jaloux / Sans cesse il revivra, répété par ma lyre / Siècles, il planera sur vous...»

Art. 5. El lugar común en que reposarán sus cenizas estará aislado de cualquier vivienda y tendrá plantados árboles bajo cuyas sombras se elevará una estatua representando el sueño. Cualquier otro signo será destruido.

Art. 6. En la puerta de este campo consagrado por respeto religioso a los manes de los muertos se leerá esta inscripción: «La muerte es un sueño eterno».

Art. 7. Todos aquellos que una vez muertos se hayan hecho dignos de la patria a los ojos de los ciudadanos de sus comunas, tendrán sobre sus tumbas una piedra en forma de corona de roble.

Quitada la estatua del sueño y cubierta (¡cosa que se hará de inmediato!) la inscripción del muro, Fouché, mucho menos iconoclasta de lo que parece, establece aquí las bases de todo el ceremonial laicizado que se consolidará en el siglo XIX. Lo que en absoluto agrada a maximalistas como el periodista Salaville que escribe: «Es evidente que todo esto conserva aún la importancia que, por buenas razones, los sacerdotes habían tratado de dar a este último acto de la vida humana...».

Entre la intransigencia de quienes quieren desterrar la muerte de la conciencia colectiva, y el realismo, tal vez, de los que intentan formalizar de otro modo los ritos del último viaje, las circunstancias parecen zanjar la cuestión, en tiempos del Directorio, en el sentido de una desorganización del ceremonial de la muerte. Las razones ideológicas, y muy simplemente la llama revolucionaria, que habían prevalecido precedentemente se borran y el vacío dejado por la erradicación del culto aparece con mayor fuerza: un panfleto anónimo titulado *Reflexiones sobre la muerte de mi madre*, detalla amargamente en el año VII la ausencia de ceremonial, y peor aún, la organización y estado de abandono de un cementerio reducido a una fosa común en un solar abandonado. Una descripción sin duda exagerada, al igual que la del poeta Legouvé en su poema *Le Sépulture*:

Un crimen indigna aún mis ojos:
brazos asalariados conducen un cadáver,
sin cortejo, sin duelo, avanza solitario
Entre nosotros es así cómo se devuelve al hombre a la tierra.*

* «Mais de quel crime encore mon œil est révolté / Par des bras soudoyés un cadavre porté / Sans cortège, sans deuil s'avance solitaire / C'est ainsi parmi nous qu'on rend l'homme à la terre...»

Pero estos malévolos ecos encuentran su justificación en un estado de hecho: tras haber dejado de lado la antigua organización clerical de la muerte, la Revolución propuso —sólo durante un tiempo— un nuevo modelo coherente tanto de la muerte como del más allá y de los funerales. Y cuando se desmoronó produjo la sensación de un gran vacío. A la impresión de confusión sobre la que nos hemos detenido al pasar revista al gran tráfago ideológico que se produce en torno a la muerte desde 1770 se sobreañade, en el caso de Francia, el vértigo resultante del brutal colapso de toda una red de prácticas seculares. Aún no lo apreciamos en profundidad: lo que aflige a los contemporáneos es, a ciencia cierta, el final del ceremonial y de los gestos habituales. En el nivel de otros gestos, menos ostensibles, aparecerán otras cesuras profundas e irreversibles: así, por ejemplo, la nueva legislación sucesoria «mató» prácticamente el testamento, ya que la división igualitaria de las herencias sólo lo hace necesario, a partir de entonces, para una pequeña minoría...

Habría que preguntarse si el episodio revolucionario, directamente en Francia e indirectamente en otras partes, sólo deja huellas negativas y si sus anticipaciones, incluso las más audaces, reflejo de la sensibilidad de la época, no prefiguran todo un conjunto de prácticas que el siglo XIX hereda directamente, aunque no siempre confiese su deuda, y del que hará buen uso: heroificación, culto cívico a los muertos y exaltación de la inmortalidad del alma, al menos con la forma humanizada de la supervivencia en la memoria de los demás, todas estas nociones ¿no duraron acaso sólo el tiempo de una llamarada?

Sin lugar a dudas, no. Es aquí, en el horizonte del año 1800, donde hay que intentar ver cómo los hombres, situados frente al resurgir de la muerte, por una parte, y confrontados, por otra, con el cuestionamiento de las prácticas recibidas, intentaron volver a tomar el control de lo que se les escapaba y a luchar contra el vértigo en el que se sentían arrastrados.

¿La vuelta al orden?

Esta «vuelta al orden» puede comprenderse si se examina el muy valioso corpus de cuarenta y un informes enviados al Instituto de Francia en el verano de 1800, como respuesta a la pregunta

planteada por el ministro del Interior, Lucien Bonaparte, sobre el tema: «¿Cuáles son las ceremonias que se han de hacer en los funerales y qué reglamento debe adoptarse referente al lugar de las sepulturas?». Respuesta directa al problema que se planteaba la elite dirigente al final de la Revolución, y que le es dada por sus doctos, en su mayor parte profesores, médicos y funcionarios.

En su homogeneidad real, el discurso colectivo sigue siendo un discurso de las Luces aunque repensado y madurado. Es impresionante ver resurgir, en su mayoría, las ideas nacidas a partir de 1760 o 1770: el problema de la muerte aparente y el temor de ser enterrado vivo, que no era evidente en la formulación del tema, se impone con fuerza en la mayor parte de los autores que discuten sobre los signos de la muerte, de la letargia y de las pruebas que conviene hacer. Como complemento, pero también como contrapunto del respeto a la vida, aparece otra idea motriz que conocemos bien, la de las «emanaciones» o, dicho más simplemente, la contagiosidad de la muerte, que les incita a desear la brevedad de los funerales, el establecimiento de locales apropiados y, sin duda, el alejamiento del cementerio fuera del alcance de los vivos. Más tarde, el utilitarismo de las Luces domina sobre este oscuro temor a los muertos, y hace inagotable la gestión de estos molestos cuerpos, tanto evitando la pompa y la superficialidad de las exequias como planificando exactamente la rotación de las tumbas, e incluso utilizando a los muertos como fertilizante, al servicio de la vida. Pero esta explotación, en la que muchos piensan, sigue siendo poca cosa al lado del partido que se puede sacar de la muerte en el plano ideológico. Es preciso, y todo el mundo está persuadido de ello, utilizar la muerte para la educación de los vivos: y por esta razón, los funerales en los que piensan, por simples y despojados que puedan ser, esperan que sean el instrumento de una pedagogía explícita, soporte del dolor familiar, pero más aún manifestación de la colectividad: la idea de un juicio colectivo póstumo sobre el difunto, valorando sus méritos, es uno de los temas más habituales. En el cementerio, el monumento evocará y fijará ese recuerdo. Para aplicar estos ritos, los autores esperan llegar al apaciguamiento de la imagen de la muerte al que tienden: el destierro del temor, ese arcaico y popular prejuicio. Por esta razón insisten sobre la nueva imagen que se deberá presentar, la de la muerte sueño, o la del genio de la vida apagando su antorcha, al igual que

desean hacer del cementerio «un agradable jardín donde los niños jugueteen».

Tras su investigación, nuestros autores están persuadidos de haber conseguido superar la contradicción de dos muertes que, con obstinación, se enlazaban en su discurso: la muerte amenazadora, repugnante y peligrosa cuya gestión organizaron, y la otra muerte, abstracta, útil, recuperable, al servicio de la vida. El cementerio, alejado pero frecuentado y familiar, asilo de los muertos pero al mismo tiempo jardín y monumento colectivo, es el lugar en que se lleva a cabo esta reconciliación.

Esta es, a partir de este ejemplar testimonio colectivo, la primera vía. Tiene el mérito de la simplicidad y de una aparente limpidez, aunque la racionalidad del propósito oculta muy a menudo otro discurso, escondido e inconsciente: los altos muros del cementerio protegen el reposo de los difuntos... pero también a los vivos de los muertos.

Sin que se inscriba como contrapunto de la lectura de las nuevas Luces —hay más de un compromiso posible— prevalecerá otra vía para la vuelta al orden, la que llamaré (asumiendo lo que toda simplificación puede tener de caricaturesco) de la Restauración; entiéndase la vuelta a los valores religiosos y a las prácticas que los acompañan. Pensemos en Chateaubriand y en el *Génie du christianisme*, que aparece en 1801, tanto como en sus epígonos Fontanes o Legouvé, pero también en Senancour y Chênedollé, espíritus inquietos que abren el camino al romanticismo. A través de ellos se opera la transición entre los nuevos cristianos y los ideólogos inquietos que, agnósticos en su fidelidad a las Luces, tropiezan con el misterio de la muerte. Benjamin Constant ejemplifica este hecho cuando escribe: «Cada uno sabe que le espera una hora que lo separará de todo lo que ha visto, y si ama algo, todo lo que ama, cada uno sabe que esta hora será terrible, vendrá acompañada de convulsiones de funesto augurio y de dolores desconocidos, que nadie ha podido escribir y nadie puede conjeturar... La tierra se entreabre y se calla...».

En unos y otros se percibe que la cicatriz en absoluto está cerrada y que, lejos de estarlo, el tema de la muerte está abocado a nuevos desarrollos en el seno de la sensibilidad romántica que entonces acaba de forjarse. Y ésta podría ser, si así se desea, la tercera vía, en competencia con el repliegue neoclásico de las segun-

das Luces y la restauración de los valores cristianos: la huida hacia adelante romántica, que prosigue su explotación de los dominios de la muerte.

Un nuevo imaginario de la muerte

Se puede tener una visión panorámica de esta coyuntura a través del repaso de las expresiones artísticas de la edad neoclásica que toda una serie de exposiciones han valorado («The age of neoclassicism», «Le néo-classicisme français», «La peinture française de David à Delacroix 1770-1830»...); valiosos instrumentos de trabajo por sus catálogos-repertorios, que desbordan a veces los límites de las obras expuestas: así, por ejemplo, en lo referente a los dibujos neoclásicos franceses de los museos provinciales se dispone de un corpus que permite llevar a cabo, sobre cerca de 1.750 piezas, por lo menos a partir de los títulos, un «pesaje» de esta presencia de la muerte, al final de la Revolución. Ciendo sesenta y cinco cuadros hacen alusión, de una u otra manera, al último viaje: un poco menos del 10 por 100. ¿Es significativo este porcentaje que aparece estable de un lugar a otro? Por lo demás, so pena de hacer sonreír a los doctos, conviene preguntarse qué significa este «pesaje» en sí mismo. Algo seguramente: si nos remitimos a la época barroca, se aprecia que la imagen de la muerte ha retrocedido —registrándose la casi desaparición del martirio o de la Pasión— aunque halló formas de sustitución que hacen de ella uno de los temas más constantes y abundantes. Aprovechémonos de la relativa riqueza de la visión ofrecida por los pintores de 1780 a 1820 que, sin desterrar aún la muerte, le encontraron nuevos soportes expresivos. Registraron, sencillamente, el espectacular repliegue de la imagen cristiana del tránsito: aunque incluyen temas bíblicos, sólo una quinta parte de las evocaciones del último viaje y del más allá se inscriben en el marco tradicional. El derrumbe es impresionante: entre más de mil setecientos títulos, sólo hay diez escenas de la Pasión de Cristo, otras diez de mártires, cuatro milagros de resurrección... ¡y un Juicio Final! La imagen de la buena muerte sólo se expresa en tres dibujos con los rasgos de la santa muerte de un monje o de una religiosa. Podría hacerse una objeción: se dirá que el corpus francés registra la directa repercusión de la descristianiza-

ción revolucionaria y del muy lento regreso a la tradición que le sigue. De acuerdo. Pero si se detallan las fechas, se percibirá que el movimiento era ya muy pronunciado desde la década de 1770: la Revolución no hizo más que sancionar un estado de hecho.

Los temas antiguos, como se sospechaba, aportan el masivo relevo: esta época vistió —y vivió— su muerte con oropeles romanos. Seis de cada diez imágenes de la muerte están tomadas de la antigüedad griega o romana (más o menos en un mismo porcentaje, si bien los héroes de Homero le dan una cierta ventaja a Grecia).

¿Qué se oculta tras este fenómeno de moda, y cuál es la imagen que los hombres se forjaron a partir de sus lecturas colegiales? En primer lugar, la muerte violenta, en la casi totalidad de los casos, fundamentalmente guerrera: en la lista de honor de los héroes, Héctor, Aquiles, Pirro, Eneas e incluso Príamo —como homenaje al valor desafortunado— prevalecen sobre Sócrates y Bruto, y *a fortiori* sobre Licurgo y Séneca desmintiendo el axioma de *«Cedant arma togae»*. De hecho, la muerte violenta, aunque se presente a veces con la desnuda brutalidad del homicidio en combate, es a menudo una etapa en el camino a la heroificación. La imagen del héroe que se impone a la posteridad a través de su propia muerte, ya la reciba o se la dé él, corrige en parte la exaltación de la violencia en bruto. Heroísmo de la muerte recibida gloriosamente, heroísmo de la muerte dada: Bruto condena a sus hijos a muerte, Tulio hace pasar su carro sobre el cuerpo de su padres. Pero esta dureza también está corregida por la afirmación del derecho al llanto, donde la familia recupera su lugar: aparece así la consternación de Príamo a la muerte de Héctor, la desesperación de la madre de Eurial... y las escenas de funerales compiten en gran número con los episodios guerreros. El deber hacia los muertos es recordado sin cesar: «La nodriza de Nerón vierte las cenizas del príncipe en la tumba de sus ancestros», «Agripina llevando las cenizas de Germánico». El nuevo ceremonial que se busca halla aquí sus modelos: hogueras monumentales o largas liturgias... Y se copian o se imaginan modelos de tumbas de la Antigüedad. Lo sorprendente en este sistema construido de la muerte, tal como se desliza en el molde antiguo, es que no necesita el más allá: la propia ceremonia de la heroificación lo reemplaza. Aunque, no obstante, existen algunas barcas de Caronte y algún que otro Orfeo o Eneas para perder-

se en los Infiernos. Pero el tema más significativo de este arte sigue siendo el de las tres Parcas, que poseen la habilidad, como todo el mundo sabe, de cortar en seco las especulaciones atrevidas... Más allá, a veces, se perfila un mundo de alegorías y de fantasmas, aunque abstractos: «La Filosofía tentada por la Fortuna mientras medita sobre la Inmortalidad del alma», «Mujer muerta entre el Tiempo y un Genio...», en el caso del arlesiano Réattu.

¿Se volverá a encontrar en las brumas del Norte ese más allá desvanecido que rechazan las estructuras antiguas? Se llega así a esa décima parte de nuestro pequeño corpus que no entra en la tradición cristiana ni en el molde arcaizante. Pero la cantidad nada tiene que ver en este asunto, la novedad o simplemente la aspiración a una lectura renovada se inscribe en las perspectivas ofrecidas por estas imágenes.

La imagen de la muerte tal como es, es decir, tal como se vive, sigue siendo discreta, y a menudo como asimilada por las formas dominantes: las muertes de Marat o de Lepeletier en su lecho de muerte son aún heroificaciones a la antigua. Y, en vez de ir al cielo, el general Hoche será acogido por los héroes de Ossian.

Una cierta sensibilidad a la muerte a través de la escena de género «sensible», a la manera de Greuze, se resquebraja y no encuentra manifiestamente su lugar. Más que pintar el fin de sus contemporáneos, los artistas les proponen proyectos de tumbas... y sin embargo, un nuevo imaginario se abre paso, alimentado en las fuentes de la nueva literatura: pintan a Young de manera a veces conmovedora, llevando el cadáver de su hija en un brazo y en el otro la azada que le servirá para enterrarla en un lugar solitario. Se evoca sobre todo a las dos vírgenes: Virginia, patética en la escena del naufragio en que halla la muerte por no haber querido desnudarse ante un viejo marino; en tanto Atala, la heroína de Chateaubriand, se sosiega en su reposo final, entre Chactas y la ermita. Más tarde, la moderna mitología de la muerte, al buscar sus temas los encuentra en el pasado nebuloso e imaginario (¡aunque aún no se sabía!) de la poesía ossíanica. Un movimiento en que la muerte encuentra ampliamente su espacio. La muerte en cascada de los héroes y las heroínas, que siguiendo una trayectoria común y algo monótona, se dirigen al empíreo de los valientes para volver a encontrarse con los que aman. El tema del vuelo del alma o de las almas enlazadas, que será tan del gusto del siglo que co-

mienza, así como los reencuentros en un cierto poblado, todo está articulado para responder a esta sensibilidad que postula con vigor un más allá, de felices reencuentros al salir de un mundo de crueldad y de violencia.

¿Se podría hablar finalmente de una vuelta al orden, o incluso de la emergencia de un nuevo modelo de muerte? Se tiene más bien la impresión de un discurso fragmentado, reflejo de las tensiones que comparten los hombres. Pero este balance contradictorio ayuda a medir lo que cambió realmente en las representaciones colectivas. En las instituciones, actitudes y prácticas de la muerte, esta etapa se compone de una mezcla de fracasos, sueños o realizaciones abortadas, y de verdaderas innovaciones, a veces, en el seno de estructuras antiguas.

¿Fracasos o sueños desvanecidos? Pocas épocas han producido más utopías sobre la muerte. En 1770 o 1771, Sébastien Mercier consagró cuatro largos capítulos de su libro *Paris en l'an 2440* —una sexta parte de la obra— a lo que debía ser, en la ciudad de las Luces, el cortejo mortuorio desembarazado de pompas fúnebres, el «nuevo testamento»: «memoria de una vida o expresión de deseos dirigida a la memoria colectiva», cuya intención estaba ejemplificada en «Oración mortuoria de un campesino», como contrapunto a la ejecución de un criminal, en una región en que esta medida muy poco habitual adquiría el carácter de ceremonia cívica.

Lo que Mercier escribió, otros lo pensaron en imágenes o en proyectos arquitectónicos. Nos referimos a esos grandes arquitectos inspirados, Boullée (1728-1799), Lequeu, Ledoux y algunos otros que, en la ciudad ideal que planificaban, no olvidaron situar la ciudad de los muertos. Boullée, tanto en su capilla de los muertos como en su proyecto de entrada a un cementerio, propone una arquitectura sepultada, colosal, una estructura piramidal muy ensanchada en la que una amplia entrada conduce a los vivos, minúsculas siluetas, hacia un gigantesco hipogeo. Pero también prevé los monumentos destinados al culto del recuerdo a los héroes: para «un guerrero» anónimo, una tumba en forma de macizo sarcófago, ampliado hasta alcanzar las dimensiones de un gigantesco monumento, un templo cegado por todas partes...; para Newton proyecta a la misma escala una esfera hueca, en cuyo interior, al que se penetra por la base, se descubrirá una representación de la esfera celeste; para Turenne diseña un cenotafio piramidal... Otros, sin

imitarlo, se orientan hacia soluciones similares: Lequeu, en su proyecto de sepultura para los más ilustres y sabios hombres, concibe una superposición de cilindros de releje, una especie de zigurat circular donde en cada planta hay árboles, aunque propone también un cenotafio de estilo egipcio. Ledoux, menos sereno en sus explicaciones, ve en el cementerio «la negra morada donde acaba la grandeza»: pero concluye espléndidamente su plan de ciudad ideal a través de la elevación del cementerio de la ciudad de Chaux.

¿Qué queda de todos estos proyectos y sueños? Muy bellos dibujos, sin duda, que bastan para dar la idea de la inmensidad y de la aplastante majestuosidad a la que tendían. Es poco: apenas algo más, sin duda, que ese otro tipo de utopía, vivida ésta, y durante un tiempo muy breve hecha realidad, que fue la fiesta fúnebre revolucionaria. A través, también, de las huellas iconográficas, las únicas que quedan, tenemos que buscar el recuerdo de esas impresionantes liturgias que debieron de ser las celebraciones en honor de los muertos del 10 de agosto de 1792, o en junio de 1791, el cortejo del traslado de las cenizas de Voltaire al panteón, con su inmenso carro fúnebre, para el que Gossec compone su himno *Peuple éveille-toi*, que sustituye (con las palabras de Voltaire) el hipotético despertar en el Juicio Final por el despertar colectivo del pueblo en la libertad.

De estas liturgias de un día nada ha quedado: al menos en apariencia, ya que la Revolución anticipadora prefigura aquí las grandes liturgias cívicas de las exequias del siglo XIX, al igual que Boullée o Ledoux parecen haber anticipado —aunque más sobriamente— los walhallas y otros monumentos heroicos del futuro. Pero no todo se ha perdido, pues los acentos o al menos el hálito de la música revolucionaria se vuelven a encontrar en la Tercera sinfonía —la llamada Heroica— de Beethoven acabada en 1804.

De estas expresiones formales, una pensadas, otras efímeras y otras grabadas en piedra, ¿puede extraerse la idea de una nueva representación colectiva de la muerte, como consecuencia de la múltiple interrogación que se propaga desde finales del siglo XVIII a principios del XIX?

En realidad, yo creo que son muchos los *leitmotivs* que se trasmiten con insistencia. El primero es el de la muerte-sueño: la muerte, decían los antiguos, es un ángel hermano del sueño, ambos hijos de la noche, tal como los evoca un soberbio dibujo de Danois

Carstens. Pero paralelamente, existe una muerte más tormentosa: la deseada muerte heroica o cívica. La que vuelve a introducir la supervivencia, e incluso la inmortalidad, en la memoria colectiva de la ciudad. Esa muerte, a la que la Revolución y el Imperio dieron una oportunidad histórica, aunque estaba ya en germen en Diderot, tiene por delante, por así decirlo, un brillante futuro. Los monumentos que quedaron en los cartones de Ledoux o Boullée saldrán a la luz con otras formas. Luego está la muerte familiar, la del ser amado: un duelo que no queda satisfecho, sin duda, con el carácter un poco anónimo de la supervivencia en la memoria. Necesita certidumbres más firmes: la del duelo, las lágrimas y el vuelo de las almas hacia Ossian, la del «Volveremos a encontrarnos».

En esta coexistencia ambigua y en ciertos puntos contradictoria, ya tienen un lugar los elementos del nuevo «culto a los muertos», cuyo catalizador histórico fue la Revolución.

SEXTA PARTE

LA REVOLUCIÓN RECHAZADA

15. LOS MUNDOS DEL RECHAZO: ¿«LA VIDA AL MARGEN»?

En una obra consagrada a las «reacciones frente a la Revolución francesa», el historiador inglés Richard Cobb reservó un lugar importante, a veces tal vez excesivo, a lo que él denomina «la vida al margen». Aunque no comparto en su totalidad, como se comprendera, el conjunto de sus conclusiones, me parece esencial tener en cuenta esta ala de inercia, que excluye del compromiso revolucionario a todos aquellos, muy numerosos, que no superaron el estadio de las «pulsiones» precedentemente evocadas para acceder a un compromiso en cualquier nivel, o bien porque la reacción a la aventura revolucionaria se formula en términos de rechazo e incluso de condena radical.

Pronto se percibe que esta población no se define en términos de homogeneidad: los excluidos de la fiesta revolucionaria, que son sin duda una mayoría, se caracterizan por la ignorancia y la indiferencia, así como en términos de negación o de rechazo. Estas diferentes modalidades revisten en otras partes divergencias sociales, aunque es demasiado simple oponer a la ignorancia de las masas el rechazo aristocrático. Este análisis conduce, al menos, a articular la investigación en varios momentos: una medida del compromiso revolucionario que señala negativamente el número de los que no tomaron parte en él; un interrogante sobre las formas de exclusión en el mundo rural y urbano; y, por último, un estudio de la mezcla y del desclasamiento en absoluto creados pero sí acentuados por el proceso revolucionario: factores ambiguos que a veces pudieron contribuir al compromiso con la Revolución, aunque más a menudo, a alimentar «la vida al margen».

Límites del compromiso revolucionario

¿Es posible señalar los efectivos de quienes, de una u otra manera, en un momento u otro se sintieron concernidos por la Revolución? Se nos dirá que es una empresa quimérica y que todas las respuestas son posibles. Veamos, por ejemplo, lo que ocurre en un pueblo de las llanuras situadas entre el Sena y el Loira: los registros de deliberaciones conservados miden, por lo general de manera muy pobre, los pasajes de la Revolución en el burgo (*cahiers de doléances*, Gran Miedo, Federación tal vez, reclutamiento de hombres, requisas, etcétera).

El conjunto da la impresión de intrusiones breves y pasajeras. Pero, no obstante, algún que otro episodio en la primavera o en el otoño de 1792 muestra, en los mismos lugares, una masiva movilización de toda la comunidad —población adulta masculina y a veces femenina—, sin que falte ninguno, para ir a correr en tropel a los mercados a tasar los cereales. Ambas impresiones —unanimismo por una parte y marginalidad del fenómeno revolucionario por otra— son contradictorias, sin duda, sólo en apariencia.

¿La Revolución es un fenómeno minoritario? ¿Es necesario demostrarlo partiendo del primer nivel más elemental de cómputo, el de las participaciones «oficiales»? Se sabe que el régimen de participación en las elecciones a los Estados generales, por haber sido sin duda uno de los más ampliamente establecidos, «dio la palabra» en numerosas comunidades sólo a un grupo de signatarios en los que se reconoce a la tradicional parte «más sana» de la población. Se sabe que la distinción establecida por la Constitución en 1791 entre ciudadanos activos, dotados de derechos políticos, y ciudadanos pasivos, colocaría, según los criterios censuales, a una buena mayoría de campesinos en el primer grupo (a menudo alrededor de las cuatro quintas partes) pero sensiblemente a menos habitantes de las ciudades —un tercio o menos. La única experiencia sin fronteras de un sufragio universal —la de las elecciones a la Convención en septiembre de 1792— no reunió más que a una minoría decidida pero limitada del cuerpo electoral virtual. Y no hablemos de los escrutinios censatarios de la época directorial...

Este tipo de análisis sigue siendo superficial y sin duda formal: el test de los votantes en las elecciones a la Convención así lo prueba. Conviene llevar a cabo el razonamiento a partir de las cifras

de participantes, pero aún más de la «punción» en relación con los efectivos de los adultos concernidos, en una ciudad, un burgo o un grupo social. Estos estudios se han llevado a cabo, al menos en un marco monográfico, en lo que concierne a los clubes y sociedades populares, y respecto de las asambleas seccionarias parisienses o provinciales, entre 1791 y el año II.

J. Godechot, al reunir los datos disponibles sobre los clubes, estimó en un 5-10 por 100 de la población masculina adulta la parte de los que frecuentaron las sociedades populares, con un marcado contraste entre ciudades y campo. A. Soboul consideró que era alrededor de un 25 por 100 la proporción de los parisienses que se dejaron ver en sus secciones, más o menos la misma proporción —trescientos a cuatrocientos hombres para circunscripciones de unos cinco mil habitantes— que nosotros hemos calculado en el caso de Marsella. Pero este total corre el riesgo de ser demasiado halagüeño, al no tener en cuenta la perseverancia, el abismo que separa al ocasional del militante. El número de asiduos, encontrados al menos una decena de veces, es mucho más restringido, y sobre todo cambian las caras: el cálculo global, demasiado rústico, debe ser matizado.

Matices cronológicos: la Revolución experimentó un movimiento de compromiso creciente, cuyo punto culminante se alcanzaría entre la primavera de 1792 y el verano de 1793, pero también una profesionalización de los cuadros y, a continuación, una masiva liberación del compromiso. En el seno de esta respiración global del dinamismo revolucionario hay bruscas llamaradas: la de julio a septiembre de 1792 y la de abril a agosto de 1793 que se ponen de manifiesto en las curvas de las secciones marsellesas, en las que los efectivos pasan de cincuenta a cien presentes a más de trescientos noventa y nueve, en general, para estos periodos.

Estos matices «cronológicos» están acompañados por los contrastes ideológicos que reflejan: hay grupos al margen, de un extremo al otro del periodo, tanto en la ciudad como en el campo (tema sobre el que habrá que volver), pero también se ha de tener en cuenta una geografía de la Revolución vivida, que opone las áreas de intenso dinamismo a las zonas de sombra del compromiso revolucionario.

Las formas de la exclusión

El método de los residuos puede servirnos: interrogarnos sobre el número real de quienes vivieron activamente la Revolución nos permite delimitar mejor los contornos de los grupos que fueron, más o menos, dejados de lado.

El primer contraste que se impone es, sin duda, un contraste ciudad-campo. ¿La Revolución es un fenómeno urbano por excelencia? Esta verdad admitida en absoluto es falsa, aunque la sospechosa garantía de una historiografía tradicionalmente parisiense, polarizada sobre sus «jornadas», las más espectaculares, invita a un nuevo examen. Estamos de acuerdo en que la ciudad —ya se trate de la gran ciudad con sus secretos, sus rincones y sus zonas de sombra (como el Lyon revolucionario evocado con talento por R. Cobb) o de la pequeña ciudad de provincias con «su» secreto y su red de complicidades colectivas en el grupo de los notables— pudo ofrecer a veces muchas más posibilidades de escapar a la empresa revolucionaria, refugiándose en un anonimato cómplice, que numerosos pueblos o burgos meridionales donde todo el mundo se conocía. Sin embargo, en el nivel estadístico, los islotes, e incluso a veces las regiones que sólo parecen haber sido rozadas por la Revolución, se hallarán en el mundo rural. ¿Tal vez mundos dominados por la ignorancia? Sin lugar a dudas, porque aunque desconfiemos de la ilusión de los cuadros revolucionarios, gentes de las Luces pusieron de relieve esta motivación. En un informe como el de Grégoire respecto de la lengua nacional, más que ilusión o visión ideal hay una conciencia muy realista de los obstáculos. La lengua, el analfabetismo, la dificultad de comunicación y la lentitud de una civilización oral son otros tantos datos que explican en qué límites geográficos comienza «la vida al margen».

¿Se puede hablar de una Francia de la ignorancia? Se la ve aparecer en cualquier recoveco de un informe o de un interrogatorio... Gonchon y Fourcade, los dos *sans-culottes* enviados como «apóstoles» de la buena nueva revolucionaria a los mercados de la Beauce en el otoño de 1792, descubren en Courville a campesinos apenas informados del estado de guerra, de la invasión, de la suerte de sus hijos en la frontera. Y recordemos, sin movernos de este lugar a las puertas de París, a esos vagabundos de la Beauce, en el año VIII en el marco de la represión llevada a cabo contra la banda de

Orgères, que cuando se les pregunta «desde cuando recorren la llanura», responden que «desde el año del Gran Invierno»... es decir, el año III, ¡zanjando con una palabra, en lo que a ellos concierne, la polémica sobre la penetración efectiva del calendario revolucionario y la supervivencia del calendario cristiano! Podrá decirse que son marginales. Debemos intentar, pues, establecer una cartografía de esas zonas de sombra: otros lo han hecho, y pensamos en los muy sugestivos mapas establecidos bajo la dirección de M. Reinhard sobre los plazos de transmisión de una noticia tan importante como la de la huida a Varennes o la del regreso del rey. Se perfilan líneas isocronas que, en un marco más restringido (el cuadrante sudeste), hemos intentado completar estudiando los plazos de transmisión de noticias de las provincias a la Convención nacional, a partir de los documentos de los archivos parlamentarios. Como media son necesarios cinco o seis días para que se presenten los documentos de Lyon, nueve para los de Valance, diez para los de Marsella y quince para los de Montpellier. Fuera de las ciudades, lejos de la ruta de las postas, la situación es aún peor: sólo el departamento del Ródano hace saber su situación en menos de quince días, y lo mismo ocurre en todo el valle del Ródano; en tanto que son necesarias aproximadamente tres semanas en las tierras interiores del Loira, Ardèche, Lozére o Gard y, en la otra orilla, en el interior de Isère, el este de Vaucluse o el Var. Las noticias del Alto Loira y de los Altos y Bajos Alpes difícilmente se conocen antes de un mes. Es posible, como lo hemos hecho nosotros, oponer la lentitud de esta transmisión de la información a la paradójica rapidez con la que se propagó la chispa de pánico del Gran Miedo: apenas diez días de Louhans a Vence o Antibes siguiendo las rutas alpinas. Dos registros, dos civilizaciones, la de lo escrito y la de lo oral, oponen aquí sus ritmos contrastados: y, de lejos, el pánico de antiguo estilo es el que triunfa.

Conviene ir más allá de la simple comprobación. Este primer mapa de una Francia de la ignorancia debe confrontarse —así se hace sin problemas en el sudeste— con el de los relevos institucionales a través de los cuales se propagan las ideas motrices revolucionarias. Por ejemplo, el mapa de las sociedades populares, tal como se ha podido establecer en el mismo marco: resulta clara la oposición entre las zonas en las que la implantación es muy densa —superior a la mitad de las comunas, incluso hasta un 80 por 100—

y aquellas en que el muy bajo porcentaje —10 por 100 o menos— responde a la frágil cabeza de puente que constituye una sociedad popular en el nivel de la actual cabeza de cantón. Se encuentra allí el desierto alpino —de Isère a los Altos Alpes y los Bajos también, fuera del eje de penetración de Durance. En la otra orilla, de Cévennes al Vivarais, a los montes de Forez, se perfila una misma frontera. Pero aparecen discordancias que disuaden de cualquier interpretación demasiado simple en función de un determinismo físico: hay montañas densamente divididas en zonas, de Vercors a la Alta Provenza... Por otra parte, aunque una cartografía localmente más perfilada permite aplicar aquí fructíferamente la técnica de las superposiciones de mapas, surgen hipótesis, e incluso interrogantes hasta hoy sin respuesta, sobre las regiones que no responden a estos datos: ¿que encontraríamos en el nordeste, con una densa red de caminos, aunque con una civilización campesina infinitamente más mediocre que la de los burgos urbanizados donde se desarrolla la «sociabilidad meridional»? Los lugares y los caminos de la Francia de la ignorancia, así como de la Francia del compromiso revolucionario, son tan múltiples como las condiciones históricas o geográficas que los han hecho nacer.

En este nivel, aún exploratorio, de las hipótesis de trabajo hay ya algunas evidencias: la vida del campo francés en esta fase revolucionaria nos ofrecerá numerosos ejemplos de aislamientos, de mundos cerrados... y una de las pruebas más simples, menos sofisticadas y al mismo tiempo más convincentes, sería la estadística de las correspondencias, memoriales y peticiones dirigidos por cada distrito a las asambleas revolucionarias: hemos hablado aquí de zonas de sombra... pero hay zonas de silencio, ¡que no son en absoluto montañas alejadas! En estas áreas de la Francia rural, la cartografía aún sólo propone una aproximación global, sin matices: las vías de rechazo deben ser interpretadas allí, más que en cualquier otra parte, en función de datos o variables económicos, sociales y mentales que desembocan en una cronología contrastada.

En el aspecto económico, la aptitud de algunas regiones o algunos grupos del campesinado para llevar una vida autárquica, en circuito cerrado, puede oponerse a la turbulencia de otros: autarquía de la miseria tradicional que puede ser la de algunas regiones montañesas o autarquía de la opulencia egoísta de los granjeros de las llanuras de grandes cultivos enclaustrados en sus extensas granjas,

hasta que los destacamentos del ejército revolucionario o los grupos de salteadores lleguen para desalojarlos. Inversamente, otros son obligados por la necesidad a salir de su madriguera («El hambre hace salir al lobo del bosque» dice un acusado de los confines de la Beauce), lo que supone una manera de participar en la Revolución; y también nos estamos refiriendo tanto a los viñadores, ya sean del Loira medio o del Mâconnais, como a los guardabosques normandos o del Morvan. Estos estímulos sólo conducen a una participación esporádica, sin duda, de bruscos empujes, sin embargo, mucho más brutal.

Y también, más allá de estas motivaciones económicas, existe el peso desigualmente percibido de una solicitación sobre la base de una dinámica social imperativa: a las regiones con una mínima exacción señorial se oponen aquellas —Quercy o Périgord por poner un ejemplo —en que la recaudación se hace por la fuerza, núcleos de agitación recurrente, y a las zonas en que la importancia de la oferta de los bienes nacionales condujo a un compromiso de hecho esencial, aunque no siempre espectacularmente expresado en términos de lucha abierta, se oponen aquellas en las que el factor de movilización fue mínimo, además de ser sustituido por otros factores de cristalización (derechos de uso, bienes municipales).

Tratemos de no subestimar, por el mutismo de una parte del mundo rural, el peso de lo mental colectivo, y especialmente del factor religioso: en los mapas que tenemos oportunidad de confrontar, este elemento particularmente importante a partir del cisma de 1791 a veces ha conducido sólo a una actitud de conformismo pasivo aunque desaprobatorio (nordeste de Francia, en que la falta de adhesión a la que conduce está contrarrestada, tal vez, por el compromiso patriótico de las regiones fronterizas). Más a menudo conduce al rechazo abierto del nuevo orden social, a otra forma de vida al margen de las comunidades que conservan sus sacerdotes, sus notables y sus jerarquías paralelas: pero este tipo de rechazo que desemboca en la insurrección merece ser tratado aparte.

Además del factor religioso, debe tenerse sin duda muy en cuenta el obstáculo de la lengua, así como el del acceso controlado o rechazado a un mínimo de cultura escrita: los vínculos no son siempre evidentes y el compromiso revolucionario (o contrarrevolucionario) pudo ser especialmente más fuerte en un Midi «analfabeto» que en la mitad norte de Francia que, como se sabe (a partir

de las célebres investigaciones de Maggiolo), está en su mayor parte alfabetizada. Limitándonos a un ejemplo geográficamente más delimitado, el Midi mediterráneo y alpino opone la relativa placidez de una zona intralpina culta (Altos y Bajos Alpes) a los furores de la Baja Provenza urbana.

Hablemos de las ciudades, que no nos ofrecerán, a pesar de las apariencias, un paisaje menos contrastado que el mundo rural. En esta revolución con dominante urbana, se establecerá, sin dificultades, una jerarquía en la lista de honor de los compromisos ciudadanos, que sin duda estará en íntima relación con el escalonamiento numérico de los medios urbanos, de París a los «faros» de la Revolución, Lyon, Marsella, etc., y a la nebulosa de las ciudades detectables, entre otros criterios, por la influencia de una sociedad popular con un radio de acción regional (Grenoble, Montpellier, Dijon, etc.). Pero, ¿también ciudades, en absoluto mediocres, que pudieron haber vivido (o escamoteado) su revolución, así como lo pudimos estudiar en Grasse donde la oligarquía municipal de los notables (nobleza de toga y de perfumería) es dueña de la tierra casi sin interrupción con una notable continuidad? No perdamos el tiempo en esta lista de honor: hay mucho que rehacer, desde un punto de vista moderno, a partir de la abundancia de antiguas monografías sobre ciudades durante la Revolución francesa.

Pero también debe entrarse en las ciudades para medir allí el peso de quienes, muy a menudo, vivieron al lado o fuera de la Revolución: sin lugar a dudas es más importante de lo que se podría creer si se extrapola a partir de las grandes manifestaciones de unanimismo de la primera Revolución —como la fiesta de la Federación. Con toda seguridad este flujo, mas aún que en el campo, fue desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente: la radicalización del movimiento, la intrusión de ciudadanos pasivos en la primavera de 1792, e inversamente, el desarme de la *sans-culotterie* a lo largo del año III (en pradial en París y antes aún en Marsella) marcaron las etapas y la respiración de la participación urbana en la Revolución. Limitándonos provisionalmente al ámbito de los «excluidos», complementario del mundo del compromiso revolucionario, hemos de decir que presenta, según el estado actual de nuestros conocimientos, un cierto número de constantes que ya pueden señalarse: en el cómputo de los seccionarios, así como en el de los participantes en la multitud (convendría distinguir aún en-

tre estos dos niveles), hay muy pronto ausentes que podría decirse de rigor: el enemigo que nos permitiremos llamar de clase, el noble, presente todavía tanto en las milicias burguesas de 1789 como en los primeros consejos, está luego ausente, salvo excepciones (y, no obstante, Sade o Antonelle...). En el otro extremo de la jerarquía social se deben destacar otras ausencias: por ejemplo, en los sondeos meridionales de los que podemos valernos, el mundo de la mar —marinos y pescadores— está ausente casi en su totalidad de las asambleas seccionarias marsellesas, lo que se podría explicar por las servidumbres de su trabajo (partida al atardecer para pescar), pero también lo está de las muchedumbres. Igualmente, los campesinos de la tierra cercana a la ciudad, en los mismos lugares en que forman, no obstante —en una ciudad mediana—, del 25 al 30 por 100 de los efectivos urbanos, permanecen casi ausentes de las reuniones... lo que no impide que, a veces, invadan la ciudad en tropel un día de mercado o con motivo de una movilización más propiamente política. Con toda seguridad, en el ejemplo escogido, la frontera coincide, en lo fundamental, con una frontera cultural: los campesinos meridionales, que viven en el campo o en las afueras de la ciudad, son por excelencia analfabetos, entre los cuales la proporción de alfabetización masculina rara vez sobrepasa el 20 por 100... por lo que no sorprende encontrarlos en mayor número en algunas muchedumbres que en las asambleas.

El argumento es válido para la importante parte del asalariado que se encuentra al margen de la Revolución vivida. Se lo ha percibido en el nivel de las muchedumbres y se puede confirmar el veredicto, sin anticiparse demasiado, en el nivel del compromiso militante: los compañeros, obreros o ganapanes, no están ausentes, evidentemente, pero sólo tienen un papel, por lo general minoritario, siempre secundario. Aquí más que en otras partes, estaríamos tentados, sin duda, de jerarquizar entre el nivel de la reivindicación pánica —la multitud— y los cuadros organizados de la Revolución: pero, en la cotidianidad de la multitud, el asunto Reveillon en el *faubourg* Saint-Antoine en 1789 sigue siendo, por su reclutamiento en su mayor parte de asalariados, la excepción que confirma la regla.

Por último, y para concluir este recorrido que no podría superar el nivel de una descripción impresionista, estaríamos tentados de dejar fuera de juego, en estas revoluciones urbanas, a la gran ma-

yoría de las mujeres. No cabe duda de que sería una decisión injusta: se ha podido apreciar su papel, a veces esencial, en algunos tipos de multitud y se las encontrará en determinadas formas de compromiso militante. Aunque en el contexto de esta sociedad y de esta sensibilidad de antiguo estilo, tal participación no puede ser más que ocasional o tolerada: viudas, hijas mayores y criadas que forman más de la cuarta parte de los miembros de las sociedades urbanas, ¿qué hacían? No todas hacen punto al pie de la guillotina. Muchas de ellas se deslizan al alba para ir a oír la misa de un cura refractario, corriendo el riesgo de que las azoten las damas del mercado; batallas de mujeres a la vez dentro y fuera de la Revolución de los hombres. Más numerosas aún son las burguesas como madame Hamel que llevan sus cuentas, y para las que la vida al margen es, sin duda, la de la calle, los clubes o las asambleas seccionarias.

Desarraigo, desclasamiento, mezclas

¿Qué es la Revolución? En otro lugar hemos dicho que un gran «barullo». En el plano demográfico, y mucho más allá de la demografía, en el nivel tanto de los comportamientos como de la sensibilidad cotidiana, es una brutal ruptura con el pasado.

Lo que nos interesa directamente, más allá de las curvas demográficas, es, sin duda, la impresión de una creciente movilidad de las poblaciones: la fisonomía de las ciudades se modifica, algunas (Nancy, Toulouse, o Montauban) vieron decrecer su población, aunque el mayor número de matrimonios pueda enmascarar el fenómeno. Se pone de manifiesto el repliegue de los nobles urbanos meridionales en su castillo campesino o casas de campo. Pero más a menudo aún, la población urbana se incrementa y sería erróneo trasladar a la Revolución francesa un reflejo centrífugo del tipo de éxodo del que la última guerra mundial volvió a dar un ejemplo. En el marco de esta sensibilidad de antiguo estilo, la ciudad atrae aún más de lo que repele y se revelan casos tipo de ciudades de paso o de ciudades-concentración: en Estrasburgo aumenta la población, en Orleans y en Chartres también. Entre la frontera y París, como entre el oeste insurgente y la capital, ciudades-relevo perfilan su nebulosa. En Chartres los no nativos pasan de ser la cuarta

parte a constituir la mitad de los cónyuges en las actas matrimoniales, y si pasamos de los engañosos porcentajes a las cifras absolutas queda claro que esto ocurre sobre la base de un incremento real, de una apertura de la sociedad urbana. El fenómeno no es lineal o unilateral: del estudio de algunos barrios de París como el noble *faubourg* de Saint-Germain abandonado por una parte de sus nobles y convertido en sección Fontaine de Grenelle, pero donde otros acuden a instalarse, determinando una momentánea popularización del barrio, se deduce la impresión de una verdadera respiración, en que la ciudad tan pronto atrae como repele. París, se dirá, es un caso excepcional, pero en absoluto aislado. Piénsese en Lyon o Marsella antes y después del episodio federalista, o más aún en Tolón, vaciada en más de su mitad inmediatamente después del sitio y repoblada más allá de sus efectivos iniciales por un nuevo aporte popular atraído por el arsenal... ¿Estos también son casos extremos? De menor envergadura aunque también significativos son los movimientos que afectan a cualquier otra ciudad meridional, como Arles, a merced del flujo y del reflujo de la Revolución y de la reacción; *monnaidiers* y *chiffonistes* (en el lenguaje local los *monnaidiers* eran los jacobinos y los *chiffonistes* los contrarrevolucionarios), hermanos enemigos, se esparcen por la Camarga, por millares se dice, pero no sin dejar de volver una vez pasada la tormenta..., en tanto que los aviñoneses, por su parte, cruzan el Ródano o, más modestamente, acampan en la isla de la Barthelasse.

Circunstancias económicas —la escasez—, sociales —el desempleo—, políticas —la coyuntura vivida— o más propiamente psicológicas (la ruptura de las costumbres seculares) incrementan el tropel de desarraigados que llegan a ser, tanto en la ciudad como en el campo, uno de los elementos peculiares de los que vivieron marginalmente la crisis revolucionaria. Hasta ahora sólo hemos considerado el fenómeno en su aspecto cuantitativo; cualitativamente, el desclasamiento es el complemento de la mezcla, y el desempleo que afecta a numerosas industrias, especialmente las que vivían de la clientela aristocrática, pero también a las industrias portuarias, es, sin duda, uno de los principales motivos de la movilidad humana que se produce en una parte de los ambientes urbanos. Tampoco en este caso el fenómeno es simple y difícilmente se podría presentar de forma unívoca: la desorganización, al menos momentá-

nea, tanto de los ritos como de las vías del aprendizaje pudo, por su parte, contrariar la movilidad de la mano de obra que, no obstante, percibimos globalmente incrementada. La proporción de ingresos anuales en el hospital de Chartres, donde el artesanado constituía, con un volumen de unos ciento veinte casos por año, cerca de la cuarta parte de los enfermos, baja en 1793-1794 a menos de una décima parte, equivalente a unos treinta casos.

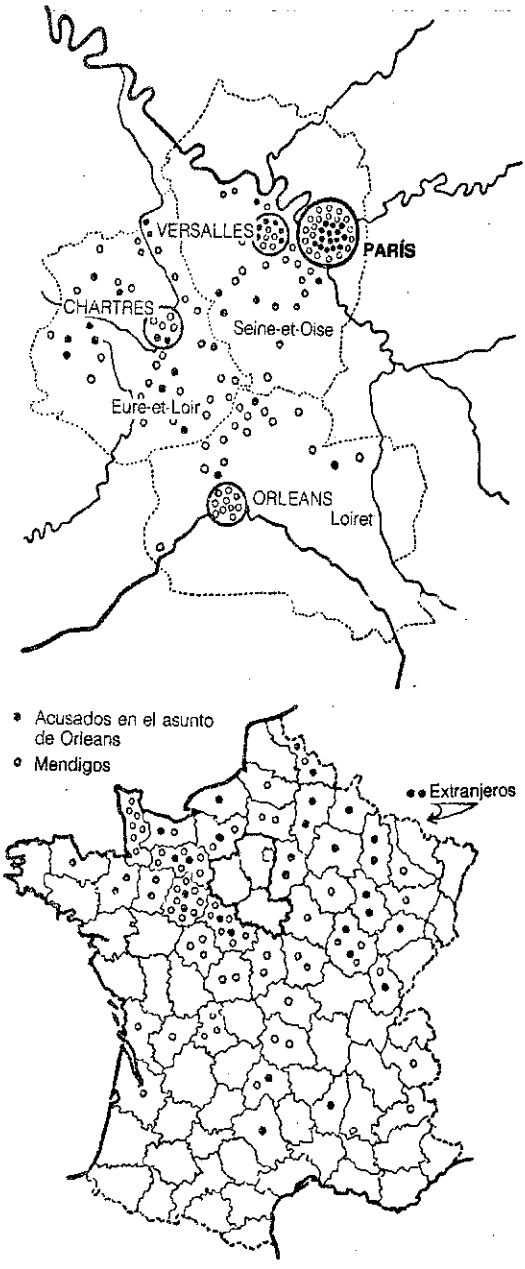
La impresión que obtenemos, con la salvedad de establecer un inventario y de otros estudios monográficos, es la de un indiscutible «deshielo» de las poblaciones. Queda por saber, para volver a nuestro propósito inicial, en qué sentido actúa: los recién llegados o los desarraigados, ¿nutren las muchedumbres, e incluso los cuadros revolucionarios, o incrementan los efectivos de marginales de la sociedad revolucionaria? La historiografía tradicional se inclinó por la primera posibilidad; según ella, como hemos visto, las muchedumbres revolucionarias se nutrían del flujo de parados errantes, extranjeros y con antecedentes penales... Más arriba hemos visto lo que se ha de pensar a este respecto y cómo la austeridad de la historia cuantificada de las masas revolucionarias restablece en sus justas proporciones una participación que sin haber sido nula en absoluto resulta limitada.

Por el contrario, una síntesis como la que presenta R. Cobb hace hincapié tanto en la importancia de la sociedad marginal rural —toma el célebre ejemplo de los bandoleros de Orgères en la Beauce durante el Directorio— como en su irreductibilidad en una sociedad revolucionaria que la silencia (parcialmente) aunque no ejerce influencia sobre ella.

Los bandoleros de Orgères

El ejemplo, aunque no aislado, sí es lo suficientemente importante como para que se reflexione sobre él. Tal como los estudiamos en otro tiempo, los bandoleros de Orgères se nos presentan como la última y espectacular expresión de la sociedad marginal de vagabundos y mendigos de las llanuras de grandes cultivos. Se pueden definir sus características con pocos trazos, gracias a la imponente documentación que la represión llevada a cabo en la época consular dejó a nuestra disposición en forma de procedimientos,

asientos de encarcelamientos y actas, en gran parte impresas. De la población de unos quinientos mendigos reunidos en las prisiones de Chartres, Versalles, Étampes u Orleans, se desprende la imagen de un grupo equilibrado demográficamente —hay casi tantas mujeres como hombres y, sin duda, una pirámide de edades anormal—, donde figuran viejos, jóvenes, «los chicos», y una mayoría de mendigos «sanos». Esta sociedad casi equilibrada en sus ritos y sus estructuras casi «familiares» propias (bandas de niños al mando de un viejo, poligamia eventual en torno a uno de los jefes, unión libre pero relativa estabilidad), tiene su jerarquía que empieza por el mendigo confirmado por el otorgamiento de un apodo (Pinchi Pincha, el gran Normando, el Rojo de Auneau, Bretón culo seco, la Gran María...) y que admite la preeminencia de jefes sucesivos; y tiene su organización social, que va de una práctica casi oficial de la mendicidad en «grupo» al hurto, el robo y el asesinato. Asimismo, posee sus estructuras casi económicas, con una red de encubridores encargados de la comercialización del producto de los robos. Tiene una división del trabajo relativamente avanzada donde los confidentes sedentarios, los instructores de los chicos, los cuadros operacionales y los guías se reparten las tareas. Finalmente, tienen una lengua, o al menos una jerga específica, que confirma la impresión de una seudosociedad estructurada. Al hilo de los procesos se puede reconstruir la manera cómo se accede a esta sociedad tan abierta y tan cerrada al mismo tiempo; el grupo de los bandoleros, como el pez en el agua, se recluta en la sociedad de los vagabundos en la que se pierde y en la que se funde en caso de necesidad. Las vías del desarraigo son a la vez múltiples e idénticas: alguno, por ejemplo, dejó su región del boscaje normando como temporero, tras algunas escalas llegó a París como bracero —trabajó «en el bancal» o en la construcción— y más tarde, rechazado por la capital, volvió a encontrarse como temporero en las llanuras de grandes cultivos, segador en la Beauce, vendimiador en el valle del Loira y desgranador en una granja en invierno. El paro o el accidente que lo deja lisiado hacen de él un mendigo; lo encarcelan una primera vez y otra vez más tarde: a partir de entonces está marcado en el hombro y, por lo general, recibe en este lugar de encuentro el apodo que lo introduce en la sociedad paralela. Del mismo modo en que vemos vivir por sí misma esta sociedad parasitaria, de igual manera se perfila la red de vínculos que la



Lugares de origen de los mendigos de la Beauce

FUENTE: M. Vovelle, *Ville et campagne au 18e siècle.*

unen con la sociedad oficial, en la que la represión, por una parte, y el asalto, discreto —el robo— o violento —el bandolerismo de los *chauffeurs de pieds**, que es toda una técnica— no son más que dos aspectos. Entre estos dos puntos de tensión en que se produce el contacto entre las dos sociedades, existe toda una jerarquía de contactos y, a veces, de compromiso de hecho: para el granjero importante de la Beauce el mendigo es un compañero si no obligado, al menos soportado, por lo que hay en su granja una habitación, el *taudion*, destinada a alojarlo hasta una decena o más de días.

Sin duda, es una sociedad interesante y un elemento a tener en cuenta al establecer los polos de rechazo de la sociedad revolucionaria. Pero conviene mantenerla en sus justas proporciones. Es indiscutible que la crisis revolucionaria dio al fenómeno una importancia excepcional, al menos en el periodo directorial; y es posible medir directamente el impacto de la crisis del año III en la formación del grupo de los bandoleros de Orgères.

Pero esta forma de rebelión primitiva no es una consecuencia específica del traumatismo revolucionario: la banda cuyas actividades dirigieron el Rojo de Auneau y el Bello François del año IV al año VIII no era más que la sucesora de la que tuvo como jefe a Fleur d'Épine hasta su muerte en 1792 (¡víctima de las matanzas de septiembre!) y que hacía remontar sus cartas de nobleza a los restos de las bandas de Cartouche conocidas por seguir a Hurepoix en el bosque de Orleans en el siglo XVIII. Por lo demás, esta forma de la rebelión primitiva no caracteriza todo el episodio revolucionario —aunque se haya visto el lugar del bandolero en la «sinfonía del miedo» de la que hablaba J. Palou— sino la fase bien determinada de la sociedad directorial de la que es un subproducto más directo. Por último, podríamos decir que los bandoleros de Orgères, tanto en sus formas de vida como en las modalidades de su acción, no representan un caso excepcional de rechazo o de negación de la nueva sociedad, sino un caso extremo por su «pureza», si se nos permite la expresión; ofrecen, junto con otras bandas similares de las llanuras de grandes cultivos (*chauffeurs* de Valois y Flandes), el único caso de bandolerismo en estado puro, sin impli-

* *Chauffeurs de pieds:* en esa época bandido que quemaba los pies de sus víctimas para hacerlas hablar. *(N. del t.)*

cación ni prolongación política. En la mayor parte de otros casos ya se trate del boscaje del oeste o, más aún, del Midi, donde el bandolero, más que saqueador de granjas es atracador de diligencias en la carretera general, el bandolerismo de derecho común reemplaza o se asocia con la acción de las bandas contrarrevolucionarias a las que proporciona «la infantería que les falta». Pero alcanzamos aquí, por contacto, otro de los polos del rechazo, mucho más motivado, y que llamaremos el mundo de los refractarios.

16. EN LA OTRA ORILLA: EMIGRADOS DEL EXTERIOR, EMIGRADOS DEL INTERIOR

¿Se puede hablar de una mentalidad contrarrevolucionaria? Sería demasiado simple: yo veo al menos dos o más bien tres modelos diferentes... Podría decirse con mucha razón que lo mismo sucedería en el otro campo y que la mentalidad revolucionaria fue vivida de muchas maneras, mientras que el rechazo, o la negación, sólo tiene una voz. Es evidente que la emigración, precoz por parte de los príncipes, los prelados o alta aristocracia, más masiva y más mezclada después, constituyó muy pronto un micro-universo del rechazo vivo al lado de la Revolución, dividido entre la completa ceguera de quienes «de nada se enteraron ni nada olvidaron» y el encuentro de otros mundos nuevos, la elaboración de una sensibilidad diferente madurada por la adversidad. Mucho peor conocidos aún que estos emigrados del exterior, de los que la historia de las ideas nos ha dado un retrato todavía muy literario (Baldensperger), son los emigrados del interior que, en las fronteras del territorio nacional, rechazaron la Revolución con todas sus fuerzas: un universo de redes, de conspiraciones, de refractarios, atomizado en la clandestinidad o el secreto de las familias nobles o burguesas... pero que adquiere, en un marco como el de la Vendée, consistencia y rasgos diferentes, revelando la opción popular masiva de un campesinado que rechaza el nuevo régimen. Entre estos diferentes componentes, sobre el fondo de un rechazo masivo, que toma fácilmente la forma de anatema, ¡cuántas diferencias y, sobre todo, cuántas incomprensiones!. Esta heterogeneidad radical que divide el campo de los contrarrevolucionarios, haciendo ilusorio su éxito, será una suerte para la Revolución, ella misma tan tironeada en todos los sentidos..

Si continuamos en el plano de la historia de las mentalidades —lo que no siempre es cómodo— en el que hemos deseado situarnos, no es imposible, sin embargo, evocar, aunque no se puedan seguir detalladamente, las etapas de esta sensibilidad del rechazo o de la negación. En el punto de partida está, como en el otro campo, el miedo: en este caso el de los privilegiados, el de quienes se sienten más amenazados por la subversión revolucionaria.

En la casi inexistente iconografía del Gran Miedo —silencio revelador— la imagen casi única que se reproduce siempre, a falta de otra cosa, refleja la huida pánica no de los campesinos, sino de los amos: un castillo arde y una berlina se aleja, la de los señores... Reducida en efectivos y altamente selectiva —los hermanos del rey, los aristócratas más comprometidos o los más implacables, prelados y ministros—, la primera emigración difunde, en el nivel de las cortes (Turín...) y de los centros de acogida, una primera imagen del mito contrarrevolucionario, no siempre convincente, por la imagen que lleva al exterior, bastante caricaturesca, de las frivolidades y las incomprensiones del antiguo mundo que quiere defender.

1789-1792: CONSPIRACIONES Y REDES, LOS REFRACTARIOS

En esta primera secuencia, que abarca un poco menos de diez años, si se la hace llegar hasta el decisivo momento de la huida a Varennes en abril de 1791, se constituyen en Francia los polos del rechazo: en primer lugar, la corte, en la versión menguada pero endurecida que se reconstituye en las Tullerías a la vuelta de la familia real a París, el 6 de octubre de 1789. No es nuestra intención analizar en las dimensiones de su actividad política el círculo que se organiza como defensa alrededor del rey, y sobre todo de la reina María Antonieta, con sus vínculos ya conspiradores, tanto en el extranjero como en el reino. Recordemos simplemente sus rasgos y comportamientos generales, tal como se nos presentan: un malentendido radical de fondo, que hace que los soberanos, y los que los rodean, cediendo aparentemente y por la fuerza de las cosas a las presiones de la novedad (desde la escarapela, recibida inmediatamente después de las primeras victorias de la calle, hasta el gorro rojo, el 29 de junio de 1792, pasando por la fiesta de la Federación o la aceptación del acta constitucional...), conserven in-

tacto su código de valores, justificando por adelantado todas las dobleces y todas las traiciones.

Como paralelo con este mundo de correspondencias secretas, de tratos oscuros y de corrupción que grangrenará por contacto a los primeros portavoces de la Revolución —de Mirabeau a La Fayette o Barnave—, no se puede hablar aún plenamente de un universo de la clandestinidad. Es menester recordar la aspereza de un combate abierto, en el cual el antiguo mundo conserva su derecho a la palabra y lo utiliza en la Asamblea por boca de sus diputados —Cazalès, el abad Maury—, del mismo modo que posee sus estructuras de encuentro, clubes aristocráticos o grupos de presión discretos, su prensa virulenta y en ciertos aspectos popular (piénsese en un período como los *Actes des apôtres*), tan moderna y combativa a su manera como la prensa patriota, y sus gacetilleros de talento, a menudo directamente surgidos de las luchas de opinión de la prerrevolución, como es el caso de Rivarol.

No se puede hablar aún de una vida «al margen», entre estos actores que viven intensamente la Revolución, pero que la viven en el otro campo, y saben pasar muy pronto de la acción legalista a la violencia abierta: en junio de 1790 la «gresca de Nîmes» reabrió la vieja grieta de los enfrentamientos confesionales, y sancionó la formación, en la provincia francesa, de dos campos irreconciliables.

Pero la cesura aparecerá, a partir sobre todo de la constitución civil del clero, en julio de 1790, y del cisma constitucional resultante, en los primeros meses de 1791: ¿podríamos decir como F. Furet y D. Richet que el conflicto «proporcionó a la contrarrevolución la infantería que le faltaba»? Pareciera, después del ejemplo que acabamos de dar, que esta movilización se habría producido localmente. A partir de ahí, la actividad conspiradora, que no era desconocida antes (por ejemplo, la conspiración del marqués de Favras en el invierno de 1789 a 1790), se intensifica y se irradia a todo el país, coordinada en el Midi a partir de Chambéry, y más tarde de Turín, encontrando en algunas regiones meridionales con antagonismos madurados precozmente el fundamento de masas que permite concentraciones como las de Jalès, en Vivarais, en forma de oleadas recurrentes de 1791 a 1793. De la región lionesa, donde el antiguo alcalde Imbert Colomès conspiraba desde septiembre de 1790, al Forez y al Gévaudan, y después al Delfinado y a un Midi que va desde el Bajo Languedoc al Condado y a Pro-

venza, se teje toda una red de contactos, apoyo de tentativas constantemente repetidas de 1791 a 1793. Más que abundar en los detalles de una descripción que no entra en nuestras intenciones, tratemos de responder al interrogante: ¿quiénes son esos seres clandestinos, tal como se les puede descubrir, por ejemplo en el verano de 1792, cuando la «conspiración del Midi», animada por jefes como Saillans, Monier de La Quarrée o los hermanos Allier, se dispone a pasar a la acción? Entre Yssingeaux o Le Puy, con Montpellier al oeste y la Provenza oriental al este, conocemos un centenar de «contactos» o de responsables locales, en cerca de una cincuentena de lugares de las ciudades más importantes a modestos burgos... La estadística que nos han presentado los historiadores eruditos y apasionados de la Provenza blanca sugiere un perfil bastante caracterizado (según Barruol: *La Contre-Révolution: cadres de la conspiration du Midi en 1792*— A partir de 100 casos estudiados):

Nobles	44
Clero	6
Profesiones liberales	24
«Burgueses», negociantes	15
Grupos populares	5
Campesinos (domésticos)	2
Plebeyos (indeterminados)	4

Tras la insoslayable comprobación del papel de los privilegiados, y especialmente de la nobleza, que proporcionan la mitad de los adherentes, se esboza una oscilación de una parte de la burguesía de las ciudades y burgos urbanizados, y el peso de los cuadros medios —notarios, legistas, procuradores judiciales, abogados, médicos— desde hacía mucho tiempo gestores y perros guardianes de la fortuna nobiliaria en estas regiones... Más tarde, más allá aún, se descubren los contactos que les unen, los emisarios enviados de Turín, impuestos a veces a los conjurados locales en un clima de luchas encubiertas, en redes infiltradas de espías (como Morillon entre los del Delfinado y Provenza, pero también en el oeste). ¿Este es un panorama exclusivo del Midi? Más de una de sus características podría trasladarse también al contexto de una sociedad muy diferente, en el universo de los establecimientos de campo del oeste, donde se desarrolló entonces la asociación bretona y la cons-

piración del señor La Rouairie; pues, sin duda, se descubriría allí una reforzada presencia nobiliaria.

Sería empobrecedor y reductor confinar la mentalidad contrarrevolucionaria de los primeros años de la Revolución a los dos encuadres complementarios (pero, de hecho, muy poco asociados) de una emigración, fácilmente fútil, que de Coblenza a Turín intenta dotarse de una organización militar para asentar su credibilidad, y de las redes que, en el interior del país, se hacen y deshacen. Movilizaciones de base popular en Nîmes, Montauban y en el Condado, hacen surgir en bruscas llamaradas, principalmente en el Midi, los rasgos de otra revuelta, cristalizada en torno a ideas motrices —la defensa del rey y de la religión— alternadas con los enfrentamientos en el terreno surgidos del cisma constitucional.

1793-1794: LA CONTRARREVOLUCIÓN CON ROSTRO POPULAR: LA VENDÉE

Entre 1793 y 1794, en el momento crucial del Terror, los lugares en que hemos podido sorprender la mentalidad revolucionaria afloran. La actividad conspiradora, mejor contenida, sigue presente, aunque pareciera confinada durante un tiempo a un papel de información. Es entonces cuando se organiza la red animada por el conde de Antraigues, y cuando agentes que se llaman Drake o Wickham pero también Vannelet actúan desde el extranjero.

Sin embargo —reservando para más tarde el estudio de la emigración exterior, que adquiere una continuidad no prevista inicialmente y se incrementa después de 1793 con nuevas aportaciones—, podemos descubrir esta mentalidad del rechazo en dos marcos muy diferentes: en la Vendée insurgente... y en las prisiones.

Al abordar el problema de la Vendée únicamente en el nivel de los rasgos de mentalidad que se expresan allí, no deseamos explicar subrepticiamente el de las causas profundas de esta insurrección campesina, sino atenernos a lo más visible o espectacular. A partir de los valiosos estudios de P. Bois (*Paysans de l'Ouest*), C. Faucheux, C. Tilly y C. Petitfrère (*Blancs et Bleus d'Anjou, 1789-1793*), sabemos los límites de las explicaciones anteriores demasiado simples: con un fondo de hagiografía —un buen pueblo campesino unánimemente sublevado por Dios y el rey—, sobre la base de esa sociología algo envejecida que fue la de A. Siegfrid —el fruto de un condicio-

namiento del medio, el boscaje y la gran propiedad campesina, el castillo y la iglesia—, e incluso, más simplemente, como respuesta a un estímulo puntual —el reclutamiento de trescientos mil hombres decretado por la Convención. Todos estos fragmentos de interpretación estaban provistos de una parte de verdad, pero ninguno, aisladamente, bastaba para dar cuenta, en el fondo, de un movimiento complejo cuyas raíces profundas se buscan en adelante en las relaciones sociales que caracterizan a las comunidades del oeste, pero también en las que las unen, o más bien las oponen, a las burguesías de las ciudades y los burgos. En otras palabras, los nuevos historiadores de la Vendée que acabamos de citar, de Bois a Petitfrère, han abordado el problema situándose en este nuevo enfoque.

Describir la mentalidad como reflejo supondría, al descartar una reflexión sobre las «raíces», el riesgo de hallar una lectura pobre, e incluso superficial, de los comportamientos o representaciones colectivas: sería, en cierto modo, compartir la ilusión colectiva de una época, o de un grupo. Valiéndonos de síntesis recientes podemos, al menos, concretar los datos del problema. Claude Petitfrère, que utiliza con mucho dominio el estudio comparado de los «blancos» y los «azules» de Anjou, propone esta estadística comparada de la que nos servimos:

Categorías socio-profesionales	«Blancos» (Combatientes del ejército católico)		«Azules» (Voluntarios nacionales de 1791-1792)	
	Número	%	Número	%
Profesiones burguesas	77	1,6	403	12,3
Oficios del artesanado y la tienda (excepto textil)	900	19	1.635	50,2
Oficios del sector textil	728	15,4	469	14,4
Oficios de la tierra	2.962	62,8	663	20,3
Profesiones diversas	48	1	84	2,5
Total de cada apartado	4.715		3.254	

FUENTE: C. Petitfrère, *Blancs et Bleus d'Anjou*, Atelier national de reproduction de thèses, Lille, 1979.

El contraste entre las dos poblaciones, los «azules» y los «blancos», en el marco de un mismo departamento del oeste, el Maine-et-Loire, es muy evidente: por un lado, están sobrerrepresentadas las categorías no sólo de la burguesía sino de los oficios del burgo, el tenderete y la tienda, y por otro, entre los combatientes de la contrarrevolución, el núcleo masivo del campesinado, mientras que la representación de los trabajadores del textil y obreros-campesinos aldeanos está equilibrada en ambos grupos.

No debe sorprender que en el marco de este análisis de la «infantería» (a pesar de los burgueses patriotas de 1791-1792), no aparezcan los privilegiados —clero y nobleza— que no tenían que figurar en esta muestra. Sin embargo, en relación con la miniestadística de los jefes de redes contrarrevolucionarias meridionales presentada precedentemente (que, por el contrario, ignoraba las clientelas populares), la masiva novedad de la Vendée es el carácter campesino de un compromiso que moviliza a las comunidades aldeanas, hombres y mujeres, niños y ancianos. Los campesinos acudieron a los nobles, cuya presencia y papel directivo no se puede minimizar, antes de rebelarse contra ellos; y sólo en una segunda etapa los Stofflet o Cathelineau, jefes populares, fueron sustituidos por los D'Elbée, Lescure, Charette o La Rochejacquelein, procedentes de sus tierras. Pero, es un falso problema, subraya Petitfrère, preguntarse si los sacerdotes refractarios, aquí masivamente mayoritarios, sublevaron a sus fieles, o se encontraron con toda naturalidad a su frente.

En el marco de esta sociología esbozada dentro de los límites geográficos de lo que se llama la «Vendée militar», tuvo lugar, de marzo de 1793 a diciembre del mismo año, la «gran guerra» de la Vendée, con su fase de éxito hasta el verano, y más tarde su reflujo a partir del otoño en forma de huida hacia adelante, el «paseo de Galerne» a través de Bretaña y el boscaje de la Mancha. La chuanería, guerrilla campesina, actuará allí después, resistiendo hasta el Consulado, y un poco más adelante muy discontinuamente, en el marco mucho más amplio del oeste de Francia, de los márgenes armoricanos a Bretaña y la Vendée propiamente dicha. La chuanería supone al mismo tiempo la continuación de esta guerra y una aventura diferente, atomizada, que vuelve, como nos dirían los teóricos, a las primeras etapas de la guerra revolucionaria (incluso de la rebelión primitiva) aunque se trata, de hecho, de una contrarrevolución.

De los rasgos que salen a la luz, el más llamativo de entrada es el de un compromiso total de extrema violencia, que algunos textos —memorias o recuerdos— confirman muy unánimemente: «Me encontré algunas veces en lucha con el enemigo; éramos una veintena y había dos o tres veces más republicanos que nosotros, lo que nos inquietaba como beber una botella de vino...». La matanza está a la orden del día: se la encuentra desde el principio de la insurrección, por ejemplo, en el momento de la toma de Machecoul: los insurgentes atan de dos en dos a los prisioneros patriotas —guardias nacionales o municipales— y los ejecutan en masa. Los «rosarios» de Machecoul quedaron en la memoria colectiva como la experimentación de una técnica de exterminio, que luego volvió a emplearse cuando se hizo marchar de nuevo a otros republicanos delante de la línea de batalla, exponiéndoles al fuego de su propio bando. Y, una y otra vez, sacerdotes constitucionales, cuadros patriotas o burgueses compradores de bienes nacionales, serán víctimas de esta guerra sin cuartel. Lo que no impide que aparezcan en la literatura hagiográfica los rasgos de generosidad caballeresca de algunos de los señores que mandan el ejército católico y real. Es justo decir que la ferocidad es compartida: la represión organizada de las primeras semanas contra los «bandoleros de la Vendée» no prevé más que la muerte y, en Nantes, los ahogamientos colectivos organizados en el Loira por el representante Carrier recuerdan los rosarios de Machecoul. Más tarde, las «columnas infernales» organizadas por Turreau practicaron las más brutales represalias contra los pueblos, llevando a cabo al mismo tiempo ejecuciones colectivas e incendios. Hay ejemplos que hablan de localidades que perdieron de esta manera más del 40 por 100 de su población: pero de ahí a extrapolarlo al conjunto del oeste insurgente para sacar como conclusión un genocidio de cuatrocientas a seiscientas mil víctimas, hay un paso que los historiadores serios dudan en dar. Lo cierto es que se destierran comunidades enteras, al menos momentáneamente, y si la noción de genocidio, ajena a los conceptos de la Revolución, suena como un evidente anacronismo, es porque se trata claramente de una guerra sangrienta, a la antigua.

Los cuadros dirigentes republicanos denunciaron este total compromiso de los insurgentes en términos de fanatismo, haciendo de la «fe poco clarividente» de sus adversarios, como se decía entonces, el motor y la explicación de su heroísmo. Se evoca a los

vendeanos rezando el rosario antes del enfrentamiento en combate, llevándolo alrededor del cuello como un escapulario, marchando al combate al son de cánticos o cantos que se parecen: basta escuchar la canción del ejército de Charette, con su grave monotonía de himno gregoriano para sorprenderse (sobre todo si se escucha paralelamente a los cantos revolucionarios) por el abismo cultural que se pone así de manifiesto entre ambos mundos: muchos siglos separan estas dos músicas. Y aún es más divertido comprobar que, lo que a menudo se ha presentado como la expresión popular y auténtica de las canciones de la chuanería, *Monsieur d'Charette a dit à ceux d'Ancenis*, cuya letra se debe al novelista de finales de 1800, Paul Féval, o *Les mouchoirs de Cholet* y *Le Petit Grégoire* del realista Théodore Botrel, son puros productos del folclore fabricado por el bienpensante siglo XIX en el momento de su declinación. Estos injertos póstumos conducen, por rechazo, a insistir sobre los aspectos religiosos de la aventura vendeana: una profunda complicidad con un clero refractario allí muy mayoritario, fundido con la comunidad aldeana, con su corolario, en negativo, del odio perseguidor de los sacerdotes constitucionales, esencial aunque oculte muchas ambigüedades, e incluso muchos y profundos malentendidos. Tanto acerca del diezmo y los bienes del clero (la hostilidad popular a su venta no se manifiesta más que cuando se trata de bienes de las parroquias), como de una cierta religión popular, reavivada e incluso exacerbada en sus formas menos ortodoxas por las crisis y por la guerra: prácticas mágicas, talismanes (¿acaso el sagrado corazón que el combatiente lleva consigo en su traje, no es el más extendido de estos preservativos destinados si no a proteger de la muerte, al menos a asegurar la buena muerte y el tránsito directo del cruzado de la fe?), peregrinajes pánicos tales como los que recuerda C. Petitfrère, en el verano de 1791, al roble milagroso de Saint-Laurent-de-la-Plaine o a la virgen de Bellefontaine en Bégrolles-du-May en Mauges...

A esta religiosidad popular que aún queda en parte por extraer de la ganga del discurso hagiográfico que la edulcoró en el siguiente siglo, conviene añadir ese otro elemento de fijación de esperanzas y de «devociones» colectivas que es la devoción mantenida en torno a la persona y la leyenda reales, con su imaginería —en el sentido literal y figurado— en sus versiones para uso de los castillos y las chozas... Más tarde, esta contrarrevolución segrega su contra-

modelo de heroificación, que puede considerarse paralela a la heroificación revolucionaria: la mitificación de los buenos nobles, arraigada en toda una tradición de paternalismo (*not' maître*) que hace hincapié en la familiaridad de los contactos de esa edad de oro que se sitúa en el Antiguo Régimen, en buena parte está forjada posteriormente, al filo del legitimista y bienpensante siglo XIX. Pero, desde la época a la que nos estamos refiriendo, se forma, en caliente, la galería de jefes y héroes de la Vendée, al mismo tiempo hagiográfica y tolerante con los descarríos de los caudillos guerreros cuya conducta pública, y aún más la privada, distaba mucho de estar en armonía con las costumbres campesinas. Los héroes de la Vendée, santos laicos o apasionados zorros, caballerescos o crueles, de Lescure a Charette o La Rochejacquelein, suscitaron su propia leyenda, en forma de relatos, que el siglo siguiente moldeará adornándolos.

En contraste con estos registros de la heroificación o la sublimación, la Vendée posee su registro del anatema: es, podría decirse, la Revolución exorcisada, tan globalmente, que rechaza el fanatismo y la superstición. Pero se perfilan soportes más concretos teniendo como fondo un arraigado odio social: el que se tiene al burgués de la ciudad o el burgo, así como al sacerdote constitucional y más ampliamente a todo el que representa al Estado, la fiscalidad, la centralización (y la remodelación de herencias seculares que implica), el reclutamiento o el sorteo... Nuevos odios injertados en una mala voluntad secular, pero con una nueva coloración y tanto más áspera en cuanto que la Revolución desestabilizó (por ejemplo, a través de la venta de bienes nacionales) un sistema de vínculos de dependencia y de odios antaño larvados. Como se ha visto, esta mentalidad tan antiburguesa como antirrevolucionaria (en este caso es lo mismo) estalla en el año 1793 en términos no equívocos de ardor a menudo aplastante.

Un último rasgo, en lo que no pretende ser más que un retrato en líneas generales, sigue siendo ese sentimiento de comunidades unidas en una solidaridad reforzada por la lucha, pero heredera también de todo un pasado que cristaliza en torno a la iglesia, la campana, el buen sacerdote y la defensa contra las usurpaciones del nuevo Estado revolucionario.

¿Esta mentalidad colectiva, madurada en caliente, es un compuesto inestable, efímero como pudo serlo la mentalidad *sans-cu-*

lotte? Si se busca un paralelo, también ella está destinada, por el trabajo de lo imaginario colectivo, a un brillante porvenir. Por el momento, se atomizará en la chuanería de las regiones del oeste, hasta el final del Directorio y aún después: un modelo al mismo tiempo idéntico y, por muchos rasgos, diferente, fragmentado en acciones puntuales, dispuesto a retroceder de los golpes de mano nocturnos a las formas más triviales de un bandolerismo con coloración o cobertura política, en tanto que entre los nobles y en una cierta burguesía de provincias, del oeste al Midi, se reconstituye la atmósfera conspiradora de las redes.

Concentrar en torno a la Vendée todo el clima contrarrevolucionario en el corazón de la Revolución, cuando sólo es un absceso de fijación, es realmente espectacular pero indiscutiblemente abusivo. Hay otros lugares donde puede buscárselo, concretamente en el universo de las prisiones, en las que del verano de 1793 al invierno de 1794 se apiñan los aristócratas y los sospechosos, así como los sucesivos grupos de girondinos, hebertistas e indulgentes, al mismo tiempo que un flujo, mucho más importante de lo que se cree, de delincuentes económicos que, a menudo, constituyen la mayoría de los detenidos. En el itinerario parisiense que conduce de las casas de detención seguras —a menudo asilos, de manera paradójica, para más de uno— a las verdaderas prisiones, Saint-Lazare, la Abadía, la Fuerza y, finalmente, a lugares como la Conserjería, de donde sólo se sale para ir al Tribunal revolucionario, se esboza el curioso panorama de una detención. Por una parte, sórdida (para los que no disponen de medios); por la otra, y ligera o permeable que permite encuentros y contactos: la reconstitución de una microsociedad, tan homogénea como mezclada, en que se habla de todo, de cosas fútiles para no pensar en las otras —un poco como en los círculos de emigrados, a los que recuerda este microcosmo carcelario—, mucho de negocios, de aquellos que se han de solventar en previsión de un desenlace fatal, o de los que se gestionan a distancia, pero también de la política, de la vida y de la muerte. Las cartas de los prisioneros, a menudo cartas de despedida antes de la ejecución, se han encontrado por decenas en los archivos de Fouquier-Tinville que las filtraba. Nos ofrecen un paisaje interior colectivo emocionante, pero a menudo muy controlado, o más bien dividido entre una afectividad que se concentra en la familia —esposos, hijos, padres— y su porvenir, objeto de inquietud;

estas cartas hablan poco del más allá, tal vez por una discreción heredada de las Luces, aunque son muchos los que, ya sean contrarrevolucionarios realistas o revolucionarios, dedican un pensamiento al «Ser supremo»; y en un testamento político póstumo, tal vez truncado por las condiciones mismas de la redacción, muy a menudo aparece una protesta de inocencia y patriotismo. ¿Podría decirse que estos documentos nos dejan decepcionados o insatisfechos? Al menos, ilustran uno de los aspectos de esa vida al margen a que nos hemos referido anteriormente.

El desquite de los «jóvenes»

Termidor es, en cierto modo, la hora del desquite, de la venganza y también el año III cuando se establecen, en Lyon o en otras partes, las listas de proscripción de los jacobinos y de los cuadros del período terrorista. Pero es también un desquite precario, triunfante en el año III, contenido en el año IV y de nuevo agresivo en el año V, al menos hasta el frenazo del 18 de fructidor que vuelve a hundir a la contrarrevolución en la clandestinidad. En esta aventura discontinua, fragmentada en cortas secuencias, encontramos una mentalidad muy diferente de la de los primeros años de la Revolución, al mismo tiempo nutrida de la ilusión de un posible éxito y consciente de su fragilidad: por sí misma muy característica de la sensibilidad del Directorio que busca un goce inmediato. Entre los petimetres que persiguen el placer y el olvido, aunque el peinado «a la guillotina» que despeja la nuca expresa en clave de humor rechinante la dificultad de olvidar, y las bandas de jóvenes de la juventud dorada parisiense, cuyos comandos hacen reinar, a expensas de los patriotas, el nuevo orden contrarrevolucionario, hay un largo trecho.

El mundo de los «jóvenes», como se escribe en la época, comienza a ser muy conocido, tanto en su versión parisiense (F. Gendron: *La Jeunesse dorée*) como sus versiones provinciales, de Lyon a Provenza. Hemos intentado analizar, a partir del ejemplo de una ciudad provenzal, Grasse, las bandas de los que se llaman aquí «compañeros del Sol», del mismo modo que en Lyon se denominan «compañeros de Jéhu»: merecen muy bien la apelación de «jóvenes» pues la mayoría tienen entre veinte y veinticinco años. Sin

duda, sería excesivo oponer demasiado fácilmente esta contrarrevolución juvenil a la revolución de los padres de familia *sans-culottes* de cuarenta años como los que hemos presentado precedentemente; pero la indicación no carece de valor. Refleja parcialmente el lugar que ocupan en estas bandas refractarios y desertores, pero también la parte que corresponde a algunos grupos profesionales: empleados, clérigos o —en términos voluntariamente indefinidos— hijos de familias nobles o plebeyas. Pero la sociología de los grupos que hemos visto en las provincias, y más concretamente en el Midi, yuxtapone un estado mayor reclutado entre la nobleza o entre la parte de la burguesía que se adhiere desde el principio a la contrarrevolución, a una tropa en la que dominan los elementos populares o semipopulares (en Grasse: jóvenes canteros o molineros, zapateros, peluqueros, sombrereros, etc., junto con negociantes o sus hijos). Pero progresivamente, ese perfil sociológico se modificará: en nuestro ejemplo, que no es aislado, el mes de fructidor del año V se produce, con el prudente repliegue o la dispersión de los estados mayores de los notables, una marcada popularización de las bandas en las que los requisionistas ocupan un creciente lugar, y una evolución hacia un bandolerismo en el cual las motivaciones políticas llegan a ser mucho más imprecisas.

A este nuevo rostro de la contrarrevolución, después de termidor ha correspondido cierto estilo de violencia y de mentalidad: las matanzas no fueron desconocidas, sobre todo en el año III, de Lyon a Marsella pasando por Aix o Tarascón. Pero aparte de algunos episodios espectaculares (la matanza del fuerte de Saint-Jean en Marsella), predominó ese salvajismo encubierto y a menudo nocturno que Richard Cobb supo bien evocar en Lyon, donde se encontraron, flotando al pie de la isla de Barbe, cadáveres de jacobinos cosidos en un saco o atados... Muestra del Terror blanco urbano del que se hacen eco las expediciones rurales contra los alcaldes, jueces de paz, curas que colgaron los hábitos o compradores de bienes nacionales. Una violencia modulada también, ya que en las ciudades no es siempre homicida y se contenta, a veces, con expediciones punitivas de intimidación.

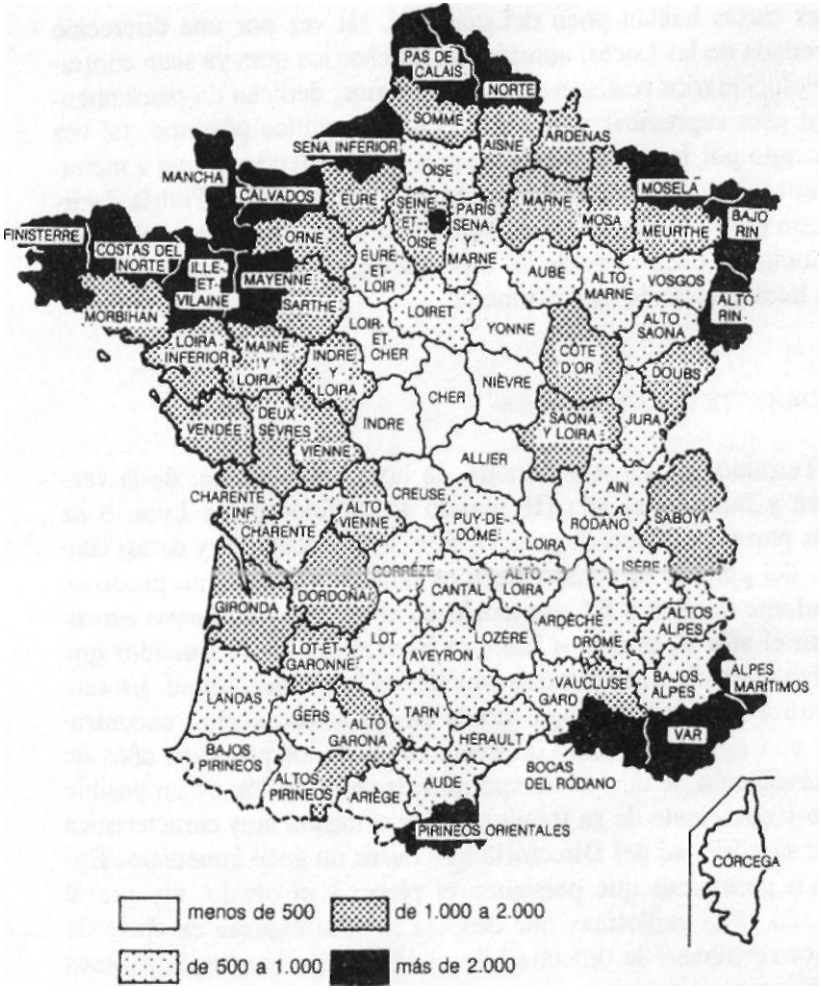
Durante esta última secuencia, las conspiraciones y las redes vuelven a florecer, con la obstinación algo irrisoria (aunque sólo en apariencia) de una trama constantemente deshecha y constante-

mente reconstruida: reavivada no obstante, hasta el Consulado y aún después, por el regreso, primeramente clandestino y luego abierto, de los emigrados.

«Emigrados del exterior»

Terminaremos lo que no pretende ser más que una presentación de someros retratos colectivos de los diversos rostros de la mentalidad contrarrevolucionaria hablando de los emigrados del exterior. Éstos son una población aparte, en la medida en que está, de entrada, apartada de una revolución a la que sólo vive de lejos, desde la otra orilla... sea cual fuere, por lo demás, el incesante vaivén de huidas y regresos, de las oleadas sucesivas y, en resumidas cuentas, inconexas de las salidas de 1789 a 1792, y más tarde, de 1793, inmediatamente después de la implantación del federalismo. ¿Es una población marginal? Sí, sin duda, si se la juzga a partir de los efectivos que se han calculado, sesenta mil emigrados laicos en 1794, en el punto crucial del movimiento o, tal vez, cien mil, en un balance que, dada su incesante fluidez, sólo puede ser aproximativo. Un conjunto sobre todo repartido de manera muy desigual según su origen geográfico, pero también —otra faceta de la misma realidad— según su sociología. El mapa clásico, trazado por Donald Greer, que confunde los diferentes tipos de emigración, hace resaltar tanto la importancia de las regiones fronterizas —del norte al nordeste, pero también de Saboya a los Pirineos Orientales—, como del litoral de la Mancha. Más tarde, los campos de batalla de la Revolución van de la realista Vendée a los terrenos de la insurrección federalista: Burdeos, pero sobre todo Provenza, de Marsella a Tolón. Esta contrastada espacialización oculta contrastes reales en el reclutamiento: la emigración popular de las fronteras (en el norte o en Alsacia) y la burguesía del Midi federalista en contraste con la distribución más equilibrada de la emigración nobiliaria y, en segundo lugar, eclesiástica. Aunque, para los sacerdotes refractarios, haya pesado la proximidad de las fronteras, al igual que, para la otra parte, las posibilidades de sobrevivir en la clandestinidad en algunas regiones «santuarios» (por ejemplo, en el Macizo central).

Hay pues algo de arbitrario en la reducción del retrato psicológico y moral del emigrado, como la fuente literaria incitó a hacerlo



Distribución de los emigrados según el departamento de origen

FUENTE: D. Greer, *The Incidence of the terror*, reproducido en M. Bouloiseau, *La République jacobine*.

desde la misma época (Sénac de Meilhan presentó con el título de *L'Émigré* los elementos de una autobiografía transpuesta) a partir únicamente de elementos nobiliarios. Al menos proporcionan un ángulo de observación sugestivo: algunas obras clásicas describie-

ron su vida ya sea en grupo, en Coblenza o en otras partes, ya sea solitario por las rutas de la emigración. La primera imagen, la de esas pequeñas cortes reconstruidas en Coblenza o bien en Turín en torno al conde de Artois, es válida sobre todo, sin duda, para los primeros años, hasta 1792, y justifica la impresión poco halagüeña reflejada por los observadores y testigos de los países de acogida: el mundo del Antiguo Régimen, de los ceremoniales y jerarquías convertidas en irrisorias, y también de las intrigas y frivolidad. El retrato burlesco del emigrado lleno de altivez, que ofrece un reflejo caricaturesco del francés, tal como lo reprodujo la caricatura inglesa tan poco sospechosa de simpatía por la Revolución, data de esta época. No obstante, progresivamente, a medida que pasa el tiempo y que lo que se había pensado era un intermedio se prolonga, se acentúa la diáspora de Inglaterra a Europa central y a Italia, y prevalece la imagen del solitario, obligado, para asegurar su supervivencia material, a afrontar las dificultades de la existencia y a ganarse la vida, de manera a veces vergonzosa. Al calor de esta experiencia, al mismo tiempo de soledad y de contactos con culturas diferentes, se modela ese otro retrato del emigrado que Chamisso von Boncourt, ejemplo extremo del mestizo cultural, ejemplifica en Peter Schlemihl, el hombre que corre a través del mundo por haber vendido su sombra. Ese grupo de desarraigados es terreno predilecto para la sensibilidad romántica y la oleada de pasiones, cuyos temas ilustrará Chateaubriand, en tanto que otros, interrogándose por la aventura histórica de la que fueron víctimas y actores anónimos, comienzan a teorizar y a dar forma a lo que será el cuerpo doctrinal de las ideologías de la Restauración.

La imagen que la caricatura dará del marqués de Carabas al volver de la emigración, ridículo con sus trajes pasados de moda, pero sin haber «aprendido nada ni haber olvidado nada», no refleja más que un aspecto de la realidad: a través de las aventuras individuales en países lejanos y de la amarga experiencia de la soledad, se elabora, más que una mentalidad, una nueva sensibilidad, que marcará profundamente el comienzo del siglo XIX francés.

Debido a la dificultad de unificar estos retratos esbozados al hilo del recorrido, el del conspirador de 1791, el del vendeano de 1793, el del petimetre del año III y el del emigrado, se puede sospechar una de las debilidades de la contrarrevolución. Tras un re-

chazo radicalmente formulado se pone de manifiesto todo un abanico de actitudes e incluso de estatutos sociales y culturales. Por diferentes que fueran, los que querían cambiar el mundo tenían la ventaja de un proyecto mucho más movilizador. Pero, ¿se puede cambiar el mundo en diez años?

CONCLUSIÓN: ¿SE PUEDE CAMBIAR A LOS HOMBRES EN DIEZ AÑOS?

Al abordar este recorrido no hemos podido eludir la pregunta previa: ¿la mentalidad revolucionaria es herencia o innovación? Consecuente o paralelamente, tampoco hemos podido evitar el preguntarnos qué es lo que quedó de ella: ¿una llamarada, un recuerdo, trágico para unos, luminoso para otros?

A primera vista, la Revolución parece expresarse ante todo en lo efímero. El *sans-culotte* es un compuesto humano inestable: su silueta emerge de 1789 a 1793, y se difumina después de termidor, aunque se cantara: «Sí, nos acordaremos siempre / de los *sans-culottes* de los arrabales ...». El episodio babouvista del año IV anuncia el relevo del *sans-culotte* por el revolucionario conspirador, tal como se verá a principios del siglo XIX. Sin pasar revista a todos los decorados de este teatro abandonado, los accesorios de la fiesta están allí arrumbados, según parece por mucho tiempo, y la misma simbólica, imaginada no obstante sobre un fondo de intemporalidad para desafiar a los siglos, parece que llegó a ser durante un tiempo tan extraña y exótica como la vestimenta del *sans-culotte*, el gorro y la escarapela, los clubes, el recuerdo de la fiesta de un día. La vuelta al orden consular desterró la violencia de la que sólo se conserva el recuerdo como referencia disuasiva, evocación de los extravíos de un día. El sonoro eco de las proclamas revolucionarias se borra ahogado o ensordecido.

Más aún, en el ámbito cultural, donde se subliman la mentalidad y la sensibilidad de una época, se empieza muy pronto a labrar el mito de la revolución como paréntesis, silencio o vacuidad, que nada habría inventado ni producido, al menos duradero. Lo que supone una terrible voluntad de ocultamiento, la aceptación como

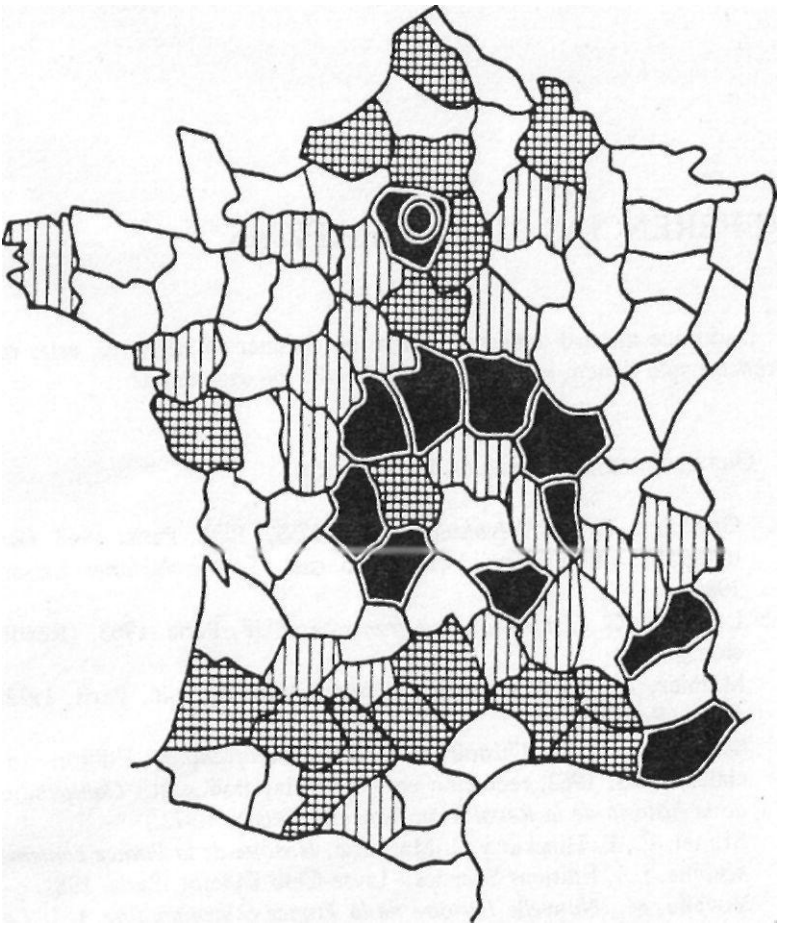
hipótesis de trabajo de que todo lo que creó de diferente, la nueva literatura, el arte oratorio o los himnos cívicos, el original arte plástico de las celebraciones festivas, la música que se había hecho adulta, no podía figurar de pleno derecho en la historia cultural de Francia o de la Humanidad.

El Imperio influyó mucho en este trabajo de ocultamiento, al asociar destrucciones selectivas —el calendario pero no el sistema métrico, el divorcio casi totalmente, pero no el estado civil—, y asimilación o reapropiación, no menos selectivas. Más tarde, la Restauración, en su vano intento por «volver a enlazar la cadena del tiempo», cargará aún más las tintas, asociando el silencio y el anatema oficial.

¿Es ingenuo subrayar que esta deseada o intentada discontinuidad afecta especialmente a Francia, foco, sin embargo, de la explosión revolucionaria? En el estudio llevado a cabo actualmente sobre los monumentos a los muertos como soportes del culto cívico de los siglos XIX y XX, Alemania hace remontar a 1814 los vestigios de la heroificación colectiva: Francia por su parte no rehabilitará verdaderamente toda una parte de su memoria —¡y con qué prudencia selectiva!— hasta 1830.

El reverso positivo de este esfuerzo por olvidar, organizado oficialmente, es sin duda que ha hecho aparecer, más claramente aún, la originalidad del episodio revolucionario, cesura capital, época que no se parece a ninguna otra. Además, el castigo al silencio y al anatema es la vivacidad del recuerdo.

En el nivel de las mentalidades, la Revolución sigue siendo, pese a todo lo que pueda hacerse, el giro irreversible. Fundamentalmente, porque ese mar de fondo que hay en las mentalidades deriva directamente de la sacudida social y política que echó abajo el Antiguo Régimen: un hermoso grabado, muy contundente en su sencillez, evoca la libertad (o la nación: una mujer en todo caso, portadora de unas fasces de lictor) vuelta hacia el hombre inclinado en dirección al suelo para conjurarlo: «¡Recoge tu gorro!». Reducido a su esencia, este es el impacto central de la subversión del antiguo mundo de los órdenes y los privilegios, una lección de dignidad ¿Ese logro puede olvidarse? El formidable cambio, soporte de la idea motriz revolucionaria, necesita tiempo para abrirse paso, para que las novedades vividas en caliente, en el corazón del acontecimiento, se impongan como conquistas indiscutibles.



Mapa de Francia de la toponimia revolucionaria (intensidad de sombreado proporcional al porcentaje de cambios de nombres significativos en relación con el número de localidades)

FUENTE: M. Vovelle, *Religion et Révolution.*

Pero en un nivel al mismo tiempo menos límpido y, en ciertos aspectos, más profundo, en donde las mentalidades se expresan en actitudes y comportamientos, no siempre conscientes, ¡cuántas novedades imposibles de desarraigar! Los grabados de la Restauración, que ponen frente a frente al aristócrata que vuelve, con su peluca y sus medias, y al liberal muy cómodo con levita y pantalón,

expresan algo más que los caprichos de la moda. Los cambios que hemos visto inscribirse en las actitudes familiares, en las maneras de vivir y morir, en la movilidad de las poblaciones, en las relaciones de la vida cotidiana son rasgos que, a pesar de regresiones parciales, a menudo momentáneas, fijadas en el compromiso —¡oh, qué burgués!— del código civil, están inscritas definitivamente en los comportamientos colectivos.

Como también lo está el nuevo panorama de las actitudes religiosas (o políticas) de las que nos han dado una imagen contrastada los mapas, desde el del juramento constitucional al de la descristianización del año II: la Francia jacobina contra la conservadora e incluso chuana. El reflejo que surgió con una inesperada instantaneidad en el centro de la Revolución ha marcado hasta hoy los temperamentos colectivos del país. Podría alegarse que era posible adivinar alguno de sus rasgos con anterioridad y que no es una creación pura de la Revolución. Pero la Revolución es la que lo pone de manifiesto y le da forma, desempeñando el papel de acelerador y catalizador del sordo trabajo de la historia. La Revolución apresuró y dio consistencia al trabajo de desacralización de la sociedad y, como escribió Maurice Agulhon, reemplazó las mentalidades campesinas precedentes por temperamentos colectivos que encontraron expresiones duraderas en el ámbito de la política tanto como en el de la cultura y la religión.

¿Cómo se llevó a cabo esta solidificación? Tras haber mencionado el olvido o más bien el ocultamiento, que es otra cosa, es preciso volver a la memoria. Puede tomar varias formas, empezando por el rencor. Ya me he referido —pero, ¿quién no pensaría en ello?— al universo balzaquiano de *La Comedia humana*, donde se percibe que todos los personajes un poco adultos de este universo abundante poseen la ficha retrospectiva que les reconcilia precisamente con su pasado revolucionario en uno u otro campo. Balzac, a su manera, no procede de manera diferente de la de esos prelados o grandes vicarios concordatorios de los que suelen encontrarse las fichas preparatorias sobre los miembros del clero que ellos dirigen y a los que siguen la pista con total indiscreción. La Revolución, acontecimiento-traumatismo, como se dice, alimenta el rencor, pero también alimenta la esperanza: el selectivo silencio que se hizo sobre toda una parte de su obra o simplemente de su realidad no impidió su trabajo de zapa en la memoria colectiva.

A partir de estas bases, tal vez no es tan imprudente hacer una evaluación sobre el impacto de la Revolución francesa en las mentalidades colectivas: hizo madurar y eclosionar todo un haz de novedades, de las que el mundo era portador. Además, aún en los rasgos más efímeros o sin futuro cuya expresión contempló —de la violencia al entusiasmo—, queda como uno de los espectáculos más fascinantes, y para el investigador, más ricos en interrogantes sobre los registros de la larga duración secular y del tiempo corto de una Revolución.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dado que nuestro tema reviste aún un caracter embrionario, estas referencias sólo tienen, evidentemente, el valor de sugerencias.

I. Obras generales sobre la Revolución

1. Godechot, J., *Les Révolutions (1770-1799)*, PUF, París, 1963. (Bibliografía. vision general.) (Hay trad. cast.: *Las revoluciones*, Labor, 1981.)
2. Lefebvre, G., *La Révolution française*, PUF, París, 1963. (Reedición.)
3. Mathiez, A., *La Révolution française*. Armand Colin, París, 1922-1927. (Reedición.)
4. Soboul, A., *Précis d'histoire de la Révolution française*, Éditions Sociales, París, 1962, reedición en 1983. (Hay trad. cast.: *Compendio de la historia de la Revolución francesa*, Tecnos, 1972.)
5. Brunel, F., F. Hincker y C. Mazauric, *Histoire de la France contemporaine*, t. I, Éditions Sociales—Livre-Club Diderot, París, 1981.
6. Vovelle, M., *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, t. I: *La chute de la Monarchie, 1787-1792*, Seuil, París, 1978. (Hay trad. cast.: *La caída de la monarquía*, 1787-1792, Ariel, 1979.)
7. Bouloiseau, M., *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, t. II: *La République jacobine, 1792-1794*, Seuil, París, 1972. (Hay trad. cast.: *La República jacobina*, Ariel, 1980.)
8. Woronoff, D., *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, t. III: *Les Thermidoriens et le Directoire, 1794-1799*, Seuil, París. (Hay trad. cast.: *La República burguesa. De Thermidor a Brumaire, 1794-1799*, Ariel, 1980.)

II. OBRAS SOBRE LAS INSTITUCIONES, LA CIVILIZACIÓN Y LA HISTORIA CULTURAL DE LA REVOLUCIÓN

9. Bianchi, S., *La Révolution culturelle de l'an II*, Aubier, París, 1982.
10. Crubellier, M., *Histoire culturelle de la France aux 19e y 20 siècles*, Armand Colin, París, 1978.
11. Certeau, M. de, J. Revel, y D. Julia, *Une politique de la langue*, Gallimard, París, 1975.
12. Godechot, J., *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, PUF, París, 1951.
13. —, *La Pensée révolutionnaire, 1780-1799*, Armand Colin, París, 1969.
14. Julia, D., *Les Trois Couleurs du tableau noir: la Révolution française*, Belin, París, 1981.
15. Soboul, A., *La Civilisation et la Révolution française*, 3 vols., Arthaud, París, 1966-1984. (Hay trad. cast. del 2.° vol.: *La Revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1987.)

III. OBRAS UTILIZABLES COMO FUENTES: LITERATURA, TEATRO, MÚSICA, BELLAS ARTES

16. Barbier, P., y F. Vernillat, *L'Histoire de France par les chansons*, t. IV; *La Révolution et l'Empire*, Gallimard, París, 1957.
17. Brunot, F., *Histoire de la langue française*, t. IX: *La Révolution et l'Empire*, 2 vols., París, 1937.
18. Godechot, J., *Histoire générale de la presse française*, PUF, París, 1968.
19. Hamiche, D., *Le Théâtre de la Révolution française*, Bourgois, col. «10-18», París, 1973.
20. Jullian, M., *L'Art en France sous la Révolution française et l'Empire*, CDU, París, 1956. (Multicopia.)
21. Massin, J., *Almanach de la Révolution française*, Club du Livre, París, 1963.
22. Tiersot, J., *Les Fêtes et chants de la Révolution*, París, 1908.
23. Walter, G., *La Révolution française vue par ses journaux*, París, 1948.
24. Welschinger, M., *Le Théâtre de la Révolution*, París, 1897.

IV. PRIMERA PARTE: ANTES DE LA REVOLUCIÓN

25. Farge, A., *Vivre dans la rue à Paris au 18e siècle*, Gallimard, París, 1979.
26. Goubert, P., *L'Ancien Régime*, t. I y II, Armand Colin, París, 1969-1973.

27. Hampson, N., *Histoire de la pensée européenne, le siècle des Lumières*, Seuil, París, 1972.
28. Hazard, P., *La Pensée européenne au 18e siècle*, Fayard, París, 1963.
29. Mornet, D., *Les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Armand Colin, París, 1933.
30. Roche, D., *Le peuple de Paris*, Aubier, París, 1981.
31. Sagnac, P., *La Formation de la société française moderne*, t. II: *La Révolution des idées et des moeurs et le déclin de l'Ancien Régime*, PUF, París, 1948.
32. Soboul, A., *La France à la veille de la Révolution*, t. I: *Économie et société*, SEDES, París, 1966.
33. Trenard, L., *Lyon de l'Encyclopédie au préromantisme*, 2 vols., París, 1958.
34. Vovelle, M., *The prerevolutionary sensibility, Social history*, 1977. Continuado en *Idéologies et mentalités*, Maspéro, París, 1982. (Hay trad. cast.: *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985.)

V. SEGUNDA PARTE: LA TABLA RASA; EL MIEDO, LAS MASAS, LA VIOLENCIA

35. Lefebvre, G., *La Grande Peur*, SEDES, París, 1932, Turín, 1953. (Hay trad. cast.: *El Gran Pánico de 1789. La Revolución francesa y los campesinos*, Paidós, Barcelona, 1986).
36. Cobb, R., *La protestation populaire en France*, Calmann-Lévy, París, 1975.
37. Lefebvre, G., «Foules révolutionnaires», *AHRF* (1934). Incluido en *Études sur la Révolution française*, PUF, París, 1953.
38. Rudé, G., *Les foules de la Révolution française*, Maspéro, París, 1982.
39. Despois, E., *Le Vandalisme révolutionnaire*, París, 1868.
40. Hermant, D., «Le Vandalisme révolutionnaire», *Annales ESC*, 1975

VI. TERCERA PARTE: NUEVOS VALORES, EL HOMBRE REVOLUCIONARIO

41. Starobinski, J., *1789, les emblèmes de la Raison*, Flammarion, París, 1963.
42. Cobb, R., *Les Armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départaments*, 2 vols., París, 1963.
43. Soboul, A., *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II*, Clavreuil, París, 1962.
44. —, *Paysans, Jacobins et sans-culottes*, Clavreuil, París, 1966.

VII. CUARTA PARTE: «LA CIUDAD IDEAL»; SOCIABILIDAD, FIESTA, RELIGIÓN

45. Agulhon, M., *Pénitents et francs-maçons*, Fayard, París, 1969.
46. AA. VV., *La Fête révolutionnaire*, Actas del coloquio celebrado en Clermont-Ferrand en 1974, *AHRF*, (1976).
47. Ozouf, M., *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, París, 1976.
48. Vovelle, M., *Les Métamorphoses de la Fête en Provence, 1750-1830*, Flammarion, París, 1976.
49. AA. VV., *Les Prêtes abdicataires pendant la Révolution française*, (presentado por M. Reinhard), Commission d'histoire économique et social de la Révolution française, París, 1965.
50. Aulard, A., *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême*, París, 1982.
51. —, *Le Christianisme et la Révolution française*, París, 1925.
52. Latreille, A., *L'Église catholique et la Révolution française*, 2 vols., París, 1946-1950.
53. Leflon, J., *Histoire de l'Église*, t. XX: *La Crise révolutionnaire, 1789-1846*, PUF, París, 1965.
54. Mathiez, A., *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*, París, 1907.
55. —, *La Révolution et l'Église*, París, 1910.
56. —, *La Question religieuse sous la Révolution française*, París, 1929.
57. —, *La Théophilanthropie et le culte décadaire*, París, 1904.
58. —, *Les Origines des cultes révolutionnaires*, París, 1904.
59. —, *Robespierre et le culte de l'Être suprême*, Le Puy, 1910.
60. Plongeron, P., *La Vie quotidienne du clergé français au 18e siècle*, Hachette, París, 1974.
61. Plongeron, B., *Conscience religieuse en Révolution*, París, 1969.
62. Soboul, A., «Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution», «Saintes patriotes et martyrs de la Liberté», *AHRF* (1957).
63. —, «Observations sur le culte de Marat», *AHRF* (1958).
64. Vovelle, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au 18e siècle*, Seuil, París, 1973.
65. —, «La déchristianisation, débat nouveau, tabou ou dépassé», *18e siècle*, 1971.
66. —, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Hachette, París, 1976.
67. —, *La Folie de la Révolution: Théodore Dessorgues ou la désorganisation*, Seuil, París, 1984.

VIII. QUINTA PARTE: VIVIR DURANTE LA REVOLUCIÓN

68. Bertaud, J.-P., *La Vie quotidienne au temps de la Révolution*, París, 1983.
69. Robiquet, J., *La Vie quotidienne au temps de la Révolution*, París, 1936.
70. Godechot, J., *La Vie quotidienne sous le Directoire*, Hachette, París, 1977.
71. Festy, O., «Les mouvements de la population française du début de la Révolution au Consulat», *AHRF* (1955).
72. Garaud, M., *La Révolution française et la famille*, PUF, París, 1978.
73. Reinhard, M., y colaboradores, *Contributions à l'histoire démographique de la Révolution française*, Commission d'histoire économique de la Révolution française, t. I, París, 1962, t. II, 1965.
74. Duhet, P.-M., *Les Femmes et la Révolution, 1789-1794*, Julliard, París, 1971. (Hay trad. cast.: *Las mujeres y la revolución*, Península, Barcelona, 1974.)
75. Vovelle, M., *Mourir autrefois*, Gallimard, col. «Archives», París, 1974.
76. —, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983.

IX. SEXTA PARTE: LA REVOLUCIÓN RECHAZADA

77. Godechot, J., *La Contre-Révolution, doctrine et action*, PUF, París, 1961.
78. Petitfrère, C., *Blancs et Bleus d'Anjou, 1789-1793*, 2 vols., Lille, 1979.
79. —, *La Vendée et les Vendéens*, Gallimard, col. «Archives», París, 1981.
80. Faucheux, M., *L'Insurrection vendéenne de 1793, aspects économiques et sociaux*, París, 1964.
81. Tilly, C., *The Vendée. A sociological analysis of the counter revolution of 1783*, Harvard University Press, 1964. Versión francesa: *La Vendée*, Fayard, París, 1970.

BREVE CRONOLOGÍA

1787

22 de febrero	Reunión de la Asamblea de notables. Destitución del ministro Calonne, sustituido por Loménie de Brienne.
25 de mayo-junio	Edictos reformadores de Loménie de Brienne.
16 de julio	El Parlamento de París apela a los Estados generales.

1788

8 de mayo	Reforma judicial de Lamoignon; agitaciones en las provincias (Grenoble).
8 de agosto	Convocatoria de los Estados generales para el 1 de mayo de 1789.
24-26 de agosto	El ministro reformador Necker es destituido, y más tarde vuelto a llamar.

1789

marzo	Elecciones a los Estados generales; revueltas en las provincias (Provenza, Picardía).
5 de mayo	Sesión real de apertura de los Estados generales.
6 de mayo	El Tercer Estado toma el nombre de «Comunes».
17 de junio	Los Comunes se denominan «Asamblea nacional».
20 de junio	Juramento del Juego de Pelota.

9 de julio	La Asamblea se declara Asamblea constituyente.
14 de julio	Toma de la Bastilla.
15 de julio	Vuelta del ministro Necker.
15-31 de julio	La «revuelta municipal».
20 de julio	Principio del Gran Miedo.
4 de agosto	Noche del 4 de agosto: abandono de los privilegios del clero y de la nobleza.
26 de agosto	Se vota la Declaración de los derechos del hombre.
5-6 de octubre	Marcha sobre Versalles: el rey es llevado a París.
2 de noviembre	Los bienes del clero son puestos a disposición de la nación.

1790

abril-junio	Agitaciones en el sudeste (Nîmes, Montauban).
15 de abril	El asignado es cotizado como moneda.
27 de abril	Creación del club de los *Cordeliers*.
12 de julio	Voto de la Constitución civil del clero.
14 de julio	Fiesta de la Federación en París.
18 de agosto	Concentración contrarrevolucionaria en el campo de Jalès.
31 de agosto	Matanza en Nancy de los soldados suizos patriotas de Châteauvieux.
27 de noviembre	Se impone el juramento «A la Nación, a la Ley y al Rey» a los funcionarios.

1791

febrero	Formación del clero constitucional.
10 de marzo	El papa Pío VI condena la Constitución civil (Breve *Quod aliquantum*)
2 de abril	Muerte de Mirabeau.
22 de mayo	Ley Le Chapelier que proscribe las coaliciones, sobre todo obreras.
20-21 de junio	Huida de la familia real y su arresto en Varennes.
13-16 de julio	La Asamblea vuelve a instalar al rey Luis XVI.

16 de julio	Los moderados del club de los Fuldenses se separan de los jacobinos.
17 de julio	Matanza del Campo de Marte.
27 de agosto	Declaración de Pillnitz: amenazas de las potencias a la Revolución.
3 de septiembre	Se termina la Constitución (sancionada el 13 de septiembre).
1 de octubre	Apertura de la Asamblea legislativa.
16 de octubre	Agitaciones de Aviñón (la matanza de la «Glacière»).
9-11 de noviembre	Veto del rey a un decreto contra los emigrados.
7 de diciembre	Formación de un ministerio «fuldense» *(feuillant)*.
12 de diciembre-2 de enero	Discursos de Robespierre contra la guerra.

1792

enero-marzo	Agitaciones en París y en los campos por las subsistencias.
15 de marzo	Ministerio «jacobino» con Roland.
20 de abril	Se declara la guerra al «rey de Bohemia y Hungría».
28-29 de abril	Revés en la frontera del norte.
27 de mayo	Decreto de deportación de los sacerdotes injuramentados.
4-11 de junio	Veto real al precedente decreto, y al que organiza el reclutamiento de veinte mil federados.
12 de junio	Destitución del ministro Roland.
11-21 de julio	Se declara a la patria en peligro.
25 de julio	«Manifiesto de Brunswick» que amenaza con la destrucción de París.
10 de agosto	Toma de las Tullerías y caída de la realeza.
10-11 de agosto	Convocatoria de una Convención; establecimiento del sufragio universal.
23 de agosto	Toma de Longwy por los prusianos.
2-6 de septiembre	Matanzas en las prisiones de París y de las provincias.
20 de septiembre	Final de la Asamblea legislativa; laicización del estado civil; Valmy.

21 de septiembre	Abolición de la realeza; año I de la República.
24-29 de septiembre	Entrada de los franceses en Saboya y en Niza.
octubre	Retirada de los prusianos; los franceses ocupan Francfort y Maguncia.
6 de noviembre	Victoria de Dumouriez en Jemmapes; ocupación de Bélgica.

1793

21 de enero	Ejecución de Luis XVI.
1 de febrero	Francia declara la guerra a Inglaterra y a Holanda; primera coalición.
24 de febrero	Reclutamiento de trescientos mil hombres; dificultades en las provincias.
25-27 de febrero	Saqueo de las tiendas de ultramarinos de París; tasa del azúcar y el jabón.
10 de marzo	Creación del tribunal que adoptará el calificativo de «revolucionario».
11 de marzo	Principio de la rebelión de la Vendée.
18 de marzo	Derrota de Dumouriez en Neerwinden seguida de su traición.
6 de abril	Formación del Comité de salvación pública con Danton.
29 de abril-29 de mayo	Principio de la insurrección federalista en Marsella y en Lyon.
31 de mayo	Manifestación popular en la Convención contra la Gironda.
2 de junio	Nueva jornada revolucionaria: arresto de los girondinos.
24 de junio	Voto de la Constitución del año I.
10 de julio	Renovación del Comité de salvación pública.
13 de julio	Asesinato de Marat por Charlotte Corday.
27 de julio	Robespierre en el Comité de salvación pública.
25 de agosto	Recuperación de Marsella por la Convención.
27 de agosto	Los realistas entregan Tolón a los ingleses.

4-5 de septiembre	Movimiento popular en París; el Terror a la orden del día; formación de un ejército revolucionario parisiense.
6-8 de septiembre	Victoria francesa en Hondschoote.
17 de septiembre	Ley sobre los sospechosos.
29 de septiembre	Institución del máximo general de las mercancías y los salarios.

Año II

Vend. 19 (10 de oct.)	El gobierno se declara revolucionario hasta la paz.
Vend. 25 (16 de oct.)	Victoria de Wattignies; ejecución de María Antonieta.
Brum. 10 (30 de oct.)	Los girondinos son ejecutados.
Brum. 20 (10 de nov.)	Fiesta de la Libertad y de la Razón en Notre-Dame de París.
Fri. 1 (20 de nov.)	Robespierre denuncia la campaña de descristianización.
Fri. 22 (12 de dic.)	Los vendeanos aniquilados en la batalla de Mans.
Fri. 29 (19 de dic.)	Recuperación de Tolón.

1794

Niv. 16 (4 de feb.)	Supresión de la esclavitud en las colonias francesas.
Vent. 23 (13 de marzo)	Arresto y posterior proceso y ejecución (4 germ.) de los hebertistas.
Germ. 7 (27 de marzo)	Licenciamiento del ejército revolucionario.
Germ. 10-16 (5 de abril)	Arresto, proceso y ejecución de los dantonistas.
Germ. 13 (2 de abril)	Los ministros son sustituidos por comisiones.
Flo. 22 (11 de mayo)	Institución del libro mayor de la beneficencia nacional.
Prad. 16 (4 de junio)	Robespierre elegido presidente de la Convención.
Prad. 20 (8 de junio)	Fiesta del Ser supremo.
Prad. 22 (10 de junio)	Reestructuración del Tribunal revolucionario: principio del Terror.
Mes. 8 (26 de junio)	Victoria de Fleurus contra los austriacos.

Ter. 9 (27 de julio)	Golpe de Estado del 9 de termidor: caída de los robespierristas.
Fru. 7 (24 de agosto)	Reorganización del gobierno en seis comités.
2.° día compl. (18 de sept.)	La República no financia ya ningún culto.

Año III

Brum. 9 (30 de oct.)	Creación de la Escuela normal.
Brum. 22 (12 de nov.)	Cierre del club de los Jacobinos.
Niv. 4 (24 de dic.)	Abolición del Máximo.

1795

Plu. (enero)	Ocupación de Holanda.
Plu. 29 (17 de feb.)	Acuerdos de La Jaunaye entre Hoche y los vendeanos.
Vent. 3 (21 de feb.)	Libertad de cultos; primera separación entre la Iglesia y el Estado.
Ger. 12-13 (1 de abril)	Insurrección popular en París y en las provincias.
Ger. 16 (5 de abril)	Paz de Basilea entre Francia y Prusia.
Flo.-prad. (mayo-junio)	El Terror blanco; matanzas de jacobinos en Lyon, Marsella...
Prad. 1-4 (20-25 de mayo)	Jornadas insurreccionales en París.
Mes. 5-9 (23-27 de junio)	Desembarco de emigrados en Quiberon.
Fru. 5 (22 de agosto)	La Convención adopta el texto de la Constitución del año III.

Año IV

Vend. 9 (1 de oct.)	Anexión de Bélgica.
Vend. 13 (5 de oct.)	Insurrección realista contra la Convención.
Brum. 4 (26 de oct.)	Amnistía para los emigrados.
Brum. 9 (31 de oct.)	Elección del Directorio ejecutivo.

1796

Plu. 30 (19 de feb.)	Final de los asignados, que son reemplazados por las órdenes de pago territoriales.
Vent. 12 (2 de marzo)	Bonaparte, general en jefe del ejército de Italia.

Ger. 10 (30 de marzo)	Formación del comité insurreccional de la conspiración de los Iguales.
Ger. (marzo-abril)	Victorias de Bonaparte en Italia: Montenotte, Millesimo, Mondovi...
Flo. 21 (10 de mayo)	Arresto de Babeuf y de sus amigos.
Fru. 23 (9 de sept.)	Sublevación frustrada del campo de Grenelle.
Año V	
Vend. 25 (16 de oct.)	Proclamación de la República cispadana.
1797	
Niv. 25 (14 de enero)	Victoria de Rivoli.
Niv. 26 (15 de enero)	Principio del culto teofilantrópico.
Vent. 1 (19 de febrero)	Tratado de Tolentino con el papa.
Ger. (marzo)	Elecciones al cuerpo legislativo.
Ger. 29 (18 de abril)	Preliminar de paz de Léoben.
Flo. 1 (20 de abril)	Ofensiva francesa en el Rin.
Prad. 8 (27 de mayo)	Ejecución de Babeuf y sus amigos a raíz del proceso de Vendôme.
Fru. 18 (4 de sept.)	Golpe de Estado antirrealista.
Año VI	
Vend. 9 (30 de sept.)	Bancarrota de dos tercios de la deuda pública.
Vend. 26 (17 de oct.)	Paz de Campo-Formio.
1798	
Plu. 27 (15 de feb.)	Fundación de la República romana.
Ger.-Flo. (abril-mayo)	Elecciones seguidas de la invalidación masiva de los elegidos de izquierdas.
Mes.-Ter. (julio)	Desembarco de Bonaparte en Egipto; victoria de las Pirámides.
Fru. 19 (5 de sept.)	Ley sobre el *décadi* (décimo día; fiesta decadaria) y las fiestas.

1799

Vent. (marzo)	Toma de Jaffa y sitio de San Juan de Acre en Siria.
Ger. (marzo-abril)	Derrotas francesas en Alemania (Stockach) y en Italia; elecciones al cuerpo legislativo.
Prad. 28-30 (16-18 de junio)	Los consejos vuelven a ejercer el control del Directorio: giro a la izquierda.
Mes. 1 (19 de junio)	Fundación del club jacobino del Picadero.
Ter. (julio-agosto)	Victoria de Abukir (Egipto); revés en el Trebia (Italia).
Ter. 28 (15 de agosto)	Bonaparte abandona Egipto.

Año VIII

Vend. 3-5 (25-27 de sept.)	Victoria francesa en Zurich sobre los austro-rusos.
Vend. 17 (9 de oct.)	Bonaparte desembarca en Fréjus.
Bru. 18 (9 de nov.)	Golpe de Estado del 18 de brumario contra el Directorio y los Consejos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Admirat, 138
Agripina, 244
Agulhon, Maurice, 31, 49, 50, 51, 154, 155, 287, 292
Albin, Pierre, 216
Albitte, A. L., 192
Alejandro Magno, 146
Allier, hermanos, 270
Antonelle, marqués de, 259
Antraigues, conde de, 271
Ariès, Philippe, 44, 50, 56, 59
Armengaud, 225
Artois, conde de, 282
Aulard, A., 183, 292

Babeuf, F. E., 24, 92, 148, 168
Baktin, Mijail, 94
Baldensperger, F., 267
Balzac, Honoré, 32, 287
Bara, niño, 132, 139, 146, 147, 179, 199
Barbier, notario, 53
Barbier, P., 290
Barère de Vieuzac, 29
Barnave, emigrado, 96, 156, 157, 161, 269
Barras, vizconde de, 228
Barruel, abate, 153, 155
Barruol, 270
Basire, 228
Bazire, *cordelier*, 231
Beethoven, Ludwig van, 247
Bellegarde, señoritas de, 228
«Bello François, el», bandolero, 265
Bercé, Y.-M., 75
Bertaud, J.-P., 293
Berthelot du Chesnay, 49
Bertier de Sauvigny, 24, 93, 94, 96
Besse, Gaspard de, bandolero, 64
Bianchi, S., 290
Billaud-Varennes, J. N., 29
Biraben, 225
Boilly, L. L., 147
Bois, P., 271, 272
Bonaparte, Lucien, 241
Bonaparte, Napoleón, 130, 141, 144, 218
Boncourt, Chamisso von, 282
Bonjour, los, 139, 203
Borda, S. F. de, 213
Botrel, Théodore, 275
Bouloiseau, M., 98, 281, 289
Boullée, arquitecto, 146, 246, 247, 248
Braudel, Fernand, 12, 13
«Bretón culo seco», bandolero, 263
Brissot de Warville, 133, 157, 158
Briton, C., 162
Brunel, F., 289
Brunot, F., 290
Brunschwieg, M., 35
Bruto, 146, 180, 244
Bruzot, 229
Büchner, 148
Buffon, 50
Buonarroti, 148
Burguière, A., 44

Cabanès, doctor, 216
Cabarrús, Teresa, 228
Cambon, J., 29
Canabis, 174, 177
Cánova, Antonio, 146
Capet (Grasse), 197, 198
Carabas, márqués de, 282
Carrier, representante montañés, 160-209-274
Carstens, Danois, 247-248
Cartouche, bandolero, 64, 265
Casanova, J. J., 92
Castan, Y., 45, 52
Cathelineau, jefe popular, 273
Cazalès, E. de, 269
Certeau, M. de, 290
Cleopatra, 145
Cloots, Anarchis, 160
Cobb, Richard, 12, 15, 98, 127, 128, 129, 133, 185, 207, 251, 254, 262, 279, 291
Cobourg, 70
Cochin, Augustin, 153, 164
Colomès, Imbert, 269
Collot d'Herbois, 140
Concorcet, marqués de, 30, 143, 213, 230
Condillac, Étienne Bonnot de, 177
Conein, B., 68
Constant, Benjamin, 242
Coriolano, Cayo Marcio, 146
Coulet, tejedor aviñonés, 129-130, 201
Couthon, Georges, 159
Cristo, 100, 243
Crubellier, M., 290

Chabot, capuchino, 228, 231
Chalier, Joseph, 24, 138, 142, 143, 197, 200, 201
Chamoux, A., 43
Charcot, J. M., 74
Charette, 273, 275, 276
Chateaubriand, vizconde de, 144, 159, 242, 245, 282
Chaumette, Pierre Gaspard, 231, 237, 238
Chaunu, Pierre, 36, 44, 48, 56
Chênedollé, 242
Chénier, André, 63, 114, 217
Chénier, Marie-Joseph, 144, 214

Damiens, Robert François, 92
Dampierre, conde de, 67
Daniel, profeta, 190
Dansart, 231
Dante Alighieri, 145
Danton, Georges Jacques, 29, 32, 116, 124, 132, 137, 148, 149, 159, 166, 217, 228, 231
Darbois, Julien, 216
Darnton, R., 51
Dauphin, C., 43
Dautry, J., 185
David, Louis, 26, 147, 243
De Beausset, mayor, 93, 94
De Launay, gobernador de la Bastilla, 24
De Ribbe, 57
Delacroix, Eugène, 243
D'Elbée, 273
Depauw, 45
Deprun, J., 36, 51
Desaix, 131, 141
Desmoulins, Camille, 29, 141, 156, 166, 229
Desorgues, 144
Despois, E., 291
Dessertine, D., 223
Diderot, Denis, 134, 143, 144, 171, 248
Dolivier, párroco, 91
Drake, agente, 271
Drulhe, miembro de la Convención, 230
Duby, Georges, 219
Duhet, P.-M., 293
Dupâquier, J., 43
Duplay, carpintero, 158
Duplay, Éléonore, 229
Duplessis-Berteaux, 16, 73, 147
Duport, monárquico, 157
Durkheim, Émile, 73

Écouchard-Lebrun, 144, 237
Égalité, Philippe, 69, 137

Églantine, Fabre d', 214, 228
Ehrad, J., 36, 37
Elías, profeta, 203
Emmanuelli, F.-X., 52, 54
Épine, Fleur d', bandolero, 64, 68, 265
Évrard, Simone, 229

Falconet, Étienne, 134, 143
Farge, A., 290
Fauchet, Claude, 114, 231
Faucheux, C., 271
Faucheux, M., 293
Favras, marqués de, 269
Febvre, Lucien, 53
Féraud, diputado, 140
Festy, O., 293
Féval, Paul, 275
Filemón, 146
Flandrin, J. L., 41, 42, 43, 218
Flaxmann, J., 146
Flesselles, preboste de los comerciantes, 93, 96
Fontanes, 242
Foucault, M., 53
Fouché, Joseph, 192, 197, 236, 238, 239
Foullon, 24, 93, 94
Fouquier-Tinville, 277
Fourcade, 254
Fourcroy, 214
Fournier el Americano, 95
Furet, François, 12, 21, 23, 24, 37, 39, 133, 269

Garaud, M., 293
Gastine, Louis, 216
Gendron, F., 278
Gerle, Dom, 139, 203
Germánico, 244
Gillray, caricaturista, 63, 234
Gilly, Blanc, 72
Ginzburg, Carlo, 17
Godechot, J., 35, 253, 289, 290, 293
Goncourt, J., 155
Gonchon, 254
Gossec, François Joseph, 247
Goubert, P., 290
Graco, Cayo, 140
«Gran María, la» bandolero, 263
«gran Normando, el» bandolero, 263
Greer, Donald, 98, 99, 280, 281
Grégoire, abbé, 15, 103, 157, 254
Greuze, Jean-Baptiste, 26, 245
Gueneau, Nicolás, 133
Guérin, Daniel, 184
Guillotin, doctor, 100, 234

Hamel, madame, 209, 260
Hamiche, D., 290
Hampson, N., 291
Hazard, Paul, 36, 51, 291
Hébert, Jacques, 28, 166, 235, 237
Helman, 16, 73, 147
Hermant, D., 291
Hincker, F., 289
Hoche, general, 141, 255
Homero, 145, 244
Horacios, los, 146
Huguenin, Sulpice, 144
Hullin, 95
Hurepoix, 265

Isnard, girondino, 29

Jacqueline, la «madre Duchesne», 235
Jaurès, Jean, 10-21
Javogues, 192
Jesús, *sans-culotte*, 135, 231
Joubert, Barthélemy Catherine, 141, 148
Jourdan, «corta-cabezas», 95
Julia, D., 49, 290
Jullian, M., 290

Kennedy, 163
Kléber, Jean Baptiste, 131, 132, 141

La Fayette, marqués de, 83, 135, 167, 269
La Révellière-Lépeaux, 176, 177

La Rochejacquelein, 273, 276
La Rouairie, 271
Labrousse, Ernest, 23-24, 71, 208
Lacombe, Claire, 231
Lachiver, M., 43, 226
Lagrange, Louis de, 213
Lakanal, 214
Lamballe, princesa de, 24, 68, 94, 95
Lamourette, obispo de Lyon, 110
Laplace, marqués de, 213
Laponneraye, 148
Latour, Dherbez, 189
Latreille, A., 183, 292
Launay, M. de, 93
Lavitullier, E., 216
Le Bras, G., 48, 49
Le Chapelier, monárquico, 156, 157
Le Play, 154
Le Roy Ladurie, E., 22, 24, 34, 42, 50, 75, 225
Lebois, impresor, 167
Lebon, doctor, 10, 73, 74
Lebrun, F., 44, 45, 47, 58
Leclerc, 231
Ledoux, Claude Nicolás, 146, 246-248
Lefebvre, Georges, 11, 12, 21, 23, 31, 63, 67, 74-77, 84-86, 91, 107, 155, 203, 289, 291
Leflon, J., 292
Legendre, Louis, 131, 144, 166
Legouvé, poeta, 239, 242
Lepeletier, 24, 138, 147, 180, 200, 201, 238, 245
Lequeu, arquitecto, 246-247
Lequinio, 236
Lesbas, 28
Lescure, 273, 276
Lesueur, Jean François, 227
Levasseus, Thérèse, 229
Licurgo, 145, 244
Lieutaud, 135, 167
«Lou Cagaïre», *sans-culotte*, 193
Louvert, 141
Loys, alcalde de Arles, 197
Lucile, 229
Luis XV, 92
Luis XVI, 30, 112, 137
Maggiolo, rector, 39, 258
Maillard, ujier, 67, 73, 82, 95, 116, 131
Malonet, diputado, 96
Mandrin, bandolero, 64
Mandrou, Robert, 37, 45
Marat, Jean-Paul, 24, 25, 27-29, 45, 69, 70, 83, 97, 110-111, 115, 135-143, 147, 159, 166, 180, 200, 201, 229, 238, 245
Marceau, Marcel Mongel, 131, 132, 141
María Antonieta, reina, 95, 109, 229, 268
Mario, 146
Martin, G., 159, 164
Marx, Karl, 30, 179, 182
Massin, Jean, 138, 290
Mathiez, Albert, 11, 79, 86, 183, 184, 208, 219, 289, 292
Maury, abad, 269
Mauzi, R., 36
Mazauric, C., 161, 164, 165, 289
Méhul, Étienne, 16, 136
Ménétra, vidriero parisiense, 129
Mercier, Sébastien, 45, 53, 58, 92, 133, 171, 174, 216, 246,
Michelet, Jules, 9, 10, 73, 94, 108, 116, 131, 158, 161, 165, 170
Mirabeau, marqués de, 25, 58, 109, 116, 132, 135, 148, 149, 172, 174, 216, 217, 228, 269
Mistral, F., 193, 200, 232
Monet, Claude, 16, 73, 147
Monge, Gaspard, 213-214
Monier de la Quarrée, 270
Morillon, 270
Mornet, D., 26, 36, 51, 56, 291
Mottié, el divino, *véase* La Fayette
Mousnierd, Roland, 34

Necker, madame, 135, 166
Nerón, 145, 244
Neufchâteau, François de, 235
Newton, Isaac, 246

Olympe de Gouges, 230
Orgères, 255, 262

Ozouf, J., 39
Ozouf, Mona, 17, 31, 169, 171, 179, 204, 292

Palm d'Aelders, Etta, 230
Palou, Jean, 64, 66, 68, 265
Pataude, santa, 139, 203
Paul-Émile, 146
Pavlov, Iván Petrovich, 11
Pedro el Grande, 134
Pétion de Villeneuve, 157
Petitfrère, C., 271-273, 275, 293
Pétrovitch, P., 54
Phlipon, Manon, 133
«Pinchi Pincha», bandolero, 263
Pitt, William, 70
Plongeron, abate, 49
Plongeron, B., 292
Plongeron, P., 292
Plutarco, 131
Prieur de la Marne, 16, 73, 147

Radiguet, Raymond, 81
Réattu, 245
Recamier, madame, *véase* Cabarrús, Teresa
Reinhard, Marcel, 99, 211, 225, 255, 292, 293
Retif de La Bretonne, 45, 53, 92, 233
Reveillon, 79, 259
Revel, J., 290
Richet, Denis, 12, 21, 23, 24, 133, 269
Rimini, Francesca da, 145
Riquelle, padre de, 193, 200
Riquelle, vieja, 232
Rivarol, conde de, 269
Robespierre, Charlotte, 148
Robespierre, Maximilian, 11, 30, 93, 99, 100, 108, 111, 116, 132, 137, 139, 141-143, 149, 157, 158-160, 176, 181, 208, 217, 229, 235-238
Robiquet, J., 293
Roche, D., 129, 155, 291
Roger, 37
«Rojo de Auneau, el», bandolero, 263, 265
Roland, madame, 20, 131, 141, 143, 166, 229
Rousseau, Jean-Jacques, 30, 44, 45, 52, 115, 133, 136, 141, 144, 171, 177, 229, 238
Roux, Jacques, 29, 115
Rowlandson, caricaturista, 63, 234
Rudé, Georges, 12, 15, 54, 74, 75, 78, 80, 83-85, 129, 144, 291

Sade, marqués de, 58, 259
Sagnac, P., 218, 291
Saillans, 270
Saint-André, Jean Bon, 29
Saint-Just, Louis Antoine, 25, 28-31, 114, 118, 131, 141-143, 149, 217, 229
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 155
Sajonia, Mauricio de, 133
Salaville, periodista, 239
Santerre, cervecero, 131, 144, 166
Savant, Jean, 216
Savon, hermanos, 95
Scaevola, Mucius, 133
Schlemihl, Peter, 282
Séchelles, Hérault de, 228
Sénac de Meilhan, 281
Senancour, Etienne Pivert de, 242
Séneca, 244
Shorter, Edward, 44, 45, 59
Siegfrid, A., 271
Sieyès, abad, 28
Simonneau, alcalde de Étampes, 91, 136, 140, 148, 175
Soboul, Albert, 12, 15, 35, 36, 45, 59, 117-119, 122, 127-129, 137, 139, 200, 202, 229, 253, 289-292
Sócrates, 145, 244
Solón, 145
Sorel, Georges, 10
Starobinski, J., 171, 182, 291
Stofflet, jefe popular, 273
Stone, L., 38, 39, 40

Taboureau, 91
Taine, señor, 10, 13, 54, 63, 73-74, 79, 153

Talleyrand, Charles Maurice de, 228
Tallien, madame, *véase* Cabarrús, Teresa
Tchakotine, S., 11, 74
Théot, Catherine, 139, 190, 203
Théroigne de Méricourt, 229
Thuriot de la Rozière, 73, 116
Tiersot, J., 290
Tilly, 271, 293
Timófano, 145
Tobías, 146
Topino-Lebrun, 140
Trenard, L., 291
Tulio, 244
Tullie, 145
Turenne, 246
Turreau, 274

Van Tieghem, 51
Vannelet, agente, 271
Venteroc, Louise de, 191
Vergniaud, Pierre Victurien, 161
Vermale, F., 191
Vert, Jean de, 235
Viala, niño, 132, 139, 142, 146, 179
Vien, Joseph Marie, 26
Voltaire, François Marie Arouet, 30, 57, 136, 137, 147, 175, 238, 247
Vovelle, Michel, 46, 49, 65, 81, 90, 125, 188, 195, 202, 212, 219, 221, 264, 286, 289, 291, 292, 293

Walter, G., 290
Welschinger, M., 290
Wickham, agente, 271
Woronoff, D., 289

Young, Arthur, 107, 245

ÍNDICE DE CUADROS

Insurrectos y sediciosos parisienses de 1775-1795 . . . 80
Sediciosos y militantes políticos en Marsella durante la Revolución 81
El *sans-culotte* marsellés 120
Distribución en la población de los cabezas de familia (1793) 121
Personal político de las secciones parisienses en el año II . 122
Desglose según los tipos de participación y los periodos . . 122

ÍNDICE DE FIGURAS

Alfabetización masculina adulta en Francia, Escocia e Inglaterra, 1600-1900 38
Nacimientos ilegítimos, 1571-1860 41
Concepciones prenupciales, 1580-1860 42
Peticiones de misas en Provenza en el siglo XVIII . . . 46
Las corrientes del Gran Miedo 65
Disturbios de febrero-marzo de 1792 89
Mapa general de los disturbios de noviembre y diciembre de 1792 90
Distribución de las ejecuciones capitales por departamento 98
Alza del movimiento seccionario: gráficas de frecuentación de las secciones de Marsella 125
El rechazo de la descristianización en el sudeste . . . 188
La ola descristianizadora del año II en el sudeste . . . 194
El culto a los mártires de la libertad 202

Penetración de la ola descristianizadora: las noticias y el camino 212
Los matrimonios en las ciudades durante la Revolución . . 219
El matrimonio en Chartres durante la Revolución . . . 221
Los divorcios en las tres ciudades más grandes de Francia 223
Lugares de origen de los mendigos de la Beauce . . . 264
Distribución de los emigrados según el departamento de origen 281
Mapa de Francia de la toponimia revolucionaria . . . 286

ÍNDICE DE LÁMINAS
(entre pp. 160-161)

La guillotina, imagen explotada hasta la saciedad tras la caída de Robespierre.
Nuevo simbolismo del estado: el Hércules popular, destruyendo a los reyes.
Los «Mártires de la Libertad»
La Revolución, destructora del viejo mundo
El Gran Miedo
Auto de fe de los signos del feudalismo
Las matanzas de septiembre de 1792
Asalto a las Tullerías
Le Vengeur du Peuple, discurso sobre la heroificación y el sacrificio colectivo en el año II
Caricatura contrarrevolucionaria de un club de jacobinos
Mascarada descristianizadora
«Somos todos de los de antes»
La Revolución en la vida cotidiana: campos de aplicación del sistema métrico
Una amazona: toma de conciencia femenina durante la Revolución
Muerte de Condorcet
Bandidos saqueando una granja, escena de género de la época del Directorio
El señor de Charette, el «rey del Marais»

ÍNDICE

Prólogo 7

Jalones para una historia de las mentalidades durante la Revolución 9
Historia de un descubrimiento 9
Nuevos campos, nuevas fuentes 13

PRIMERA PARTE

PREMISAS

1. *La mentalidad revolucionaria: ¿herencia o innovación?* 21
La mentalidad revolucionaria: ¿una herencia? . . 23
¿Herencia de la innovación? 25
La mentalidad revolucionaria: una creación del momento 28

2. *La mentalidad prerrevolucionaria* 33
Primeras aproximaciones 33
El quid de la cuestión: actitudes y comportamientos colectivos 40
Reunir e interpretar: ni causa primera ni epifenómeno. La sensibilidad prerrevolucionaria en su lugar . . 55

SEGUNDA PARTE

LA TABLA RASA

3. *El miedo* 63
4. *Las masas* 72

Una imagen heredada 72
Nacimiento de la muchedumbre 75
Tipología de las masas 78
Confrontaciones: provincias y campos 84

5. *De la violencia al auto de fe* 92
De la violencia al Terror 97
Tabla rasa o auto de fe 102

TERCERA PARTE

VIVIR LA REVOLUCIÓN: EL *HOMO NOVUS* O EL DESCUBRIMIENTO DEL NUEVO MUNDO

6. *Vivencia de nuevos valores: el pueblo, la igualdad y la felicidad* 107

7. *Del ciudadano al militante: el* Homo novus *revolucionario* 116
¿Qué es un *sans-culotte*? 117
De la sociología a los comportamientos: dos retratos del *sans-culotte*? 126
Del militante al héroe revolucionario 130

8. *Heroificación y revolución* 132
De la destrucción de los ídolos al nacimiento de los héroes 133
De un retrato colectivo a algunas sugerencias para la investigación 141

CUARTA PARTE

LA CIUDAD IDEAL

9. *¿Se puede hablar de «sociabilidad revolucionaria»*? . 153
Del club de los jacobinos a la «dictadura jacobina» . 156
Los jacobinos, punta de lanza del «despotismo de la libertad» 159

Reflexiones sobre una curva: ¿qué es el jacobinismo? 161
¿Quiénes son los jacobinos? 162
De los jacobinos a otras formas de sociabilidad política 165

10. *Fiesta y revolución* 169
La metamorfosis de la fiesta... 172
Los rostros de la fiesta: intento de análisis . . . 177

11. *¿Una nueva religión?* 183
Las reacciones a la descristianización o la rebelión de los campos 186
En el otro campo: la descristianización admitida . . 192
Los cultos revolucionarios 200

QUINTA PARTE

VIVIR DURANTE LA REVOLUCIÓN

12. *Vivir durante la Revolución o la Revolución en la vida cotidiana* 207
La Revolución en la vida cotidiana 208
Nuevas lecturas del espacio y del tiempo . . . 211

13. *Amor a sí mismo, amor a los demás* 216
¿Una «revolución en las costumbres»? 217

14. *Una revolución en la muerte* 233
La muerte en el pensamiento revolucionario . . 235
Reinventar un nuevo ritual 238
¿La vuelta al orden? 240
Un nuevo imaginario de la muerte 243

SEXTA PARTE

LA REVOLUCIÓN RECHAZADA

15. *Los mundos del rechazo: ¿«la vida al margen»?* . . 251
Límites del compromiso revolucionario . . . 252

Las formas de la exclusión 254
Desarraigo, desclasamiento, mezclas 260
Los bandoleros de Orgères 262

16. *En la otra orilla: emigrados del exterior, emigrados del interior* 267
1789-1792: conspiraciones y redes, los refractarios . 268
1793-1794: la contrarrevolución con rostro popular: la Vendée 271
El desquite de los «jóvenes» 278
«Emigrados del exterior» 280

Conclusión: ¿se puede cambiar a los hombres en diez años? 284

Referencias bibliográficas 289
I. Obras generales sobre la Revolución 289
II. Obras sobre las instituciones, la civilización y la historia cultural de la Revolución 290
III. Obras utilizables como fuentes: literatura, teatro, música, bellas artes 290
IV. Primera parte: antes de la Revolución 290
V. Segunda parte: la tabla rasa: el miedo, las masas, la violencia 291
VI. Tercera parte: nuevos valores, el hombre revolucionario 291
VII. Cuarta parte: «La ciudad ideal»: sociabilidad, fiesta, religión 292
VIII. Quinta parte: vivir durante la Revolución . . . 293
IX. Sexta parte: La Revolución rechazada 293

Breve cronología 294

Índice onomástico 303
Índice de cuadros 309
Índice de figuras 309
Índice de láminas 310

SERIE GENERAL

Últimos títulos publicados:

97. **R. D. Laing**
SONETOS Y AFORISMOS

98. **P. E. Russell (ed.)**
INTRODUCCIÓN A LA CULTURA HISPÁNICA
(I. HISTORIA, ARTE, MÚSICA)

99. **P. E. Russell (ed.)**
INTRODUCCIÓN A LA CULTURA HISPÁNICA
(II. LITERATURA)

100. **Bruno Bettelheim**
APRENDER A LEER

101. **Walther L. Bernecker**
COLECTIVIDADES Y REVOLUCIÓN SOCIAL

102. **Maud Mannoni**
UN LUGAR PARA VIVIR

103. **Hartmut Heine**
LA OPOSICIÓN POLÍTICA AL FRANQUISMO

104. **José Luis Peset**
CIENCIA Y MARGINACIÓN
(SOBRE NEGROS, LOCOS Y CRIMINALES)

105. **R. D. Laing**
LA VOZ DE LA EXPERIENCIA

106. **Adam Schaff**
EL COMUNISMO EN LA ENCRUCIJADA

107. **Giorgio Mori**
LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

108. **Noam Chomsky, Jean Piaget**
TEORÍAS DEL LENGUAJE, TEORÍAS DEL APRENDIZAJE

109. **Bartolomé Bennassar**
LA ESPAÑA DEL SIGLO DE ORO

110. **Pierre Bonnassie**
VOCABULARIO BÁSICO DE LA HISTORIA MEDIEVAL

111. **E. P. Thompson**
OPCIÓN CERO

112. **Bruno Bettelheim**
FREUD Y EL ALMA HUMANA